Paul Ricoeur

Egzistencija ir hermeneutika

Interpretacijų konfliktas



baltos lankos
ALK

PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur

Egzistencija ir hermeneutika

Interpretacijų konfliktas

Sudarė, iš prancūzų kalbos vertė
ir įvadinį straipsnį parašė
ARŪNAS SVERDIOLAS

baltos lankos

UDK 122
Ri 29

Knygos leidimą parėmė
ATVIROS LIETUVOS FONDAS

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme de Participation à la Publication „Oscar Milosz", bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Lituanie et du Centre Culturel français de Vilnius

Knygos leidimą remia Prancūzijos Užsienio reikalų ministerija, Prancūzijos Ambasada Lietuvoje, Prancūzų kultūros centras (Oskaro Milašiaus programa knygų leidybai remti)

Viršelyje panaudota Algimanto Kezio nuotrauka

Redagavo Marius Daškus
Apipavidalino Vida Kuraitė

Versta iš Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969.

Rinko ir maketavo BALTOS LANKOS
Printed in Lithuania
ISBN 9986-403-74-X
ISSN 1392-1673

Turinys

Arūnas Sverdiolas

Paulio Ricoeuro užuolankos

Paulio Ricoeuro filosofija tam tikra prasme primena Pablo Picasso tapybą ar Igorio Stravinskio muziką: Ricoeuro mąstyme gana aiškiai išsiskiria sąveikų ir priklausomybių etapai, kuriais nuolat keisdamasis kristalizuojasi savitas turinys ir nagrinėjimo būdas. Ricoeuras nuėjo gana ilgą kelią, jo filosofinis mąstymas susiliesdavo su labai įvairiais XX amžiaus mąstymo stiliais, kuriam laikui įgydamas jų bruožų. Kone kiekviename jo veikale matyti naujos sąveikos ir sankirtos. Ricoeuras yra daugiau ar mažiau diskutavęs su fenomenologija, hermeneutika, ideologijos kritika, analitine, marksistine ir kitomis filosofijomis, Emmanuelio Levino kitybės apmąstymu, svarstęs ir inkorporavęs jų problematiką. Ricoeuro filosofinio darbo vieta labai dažnai, galbūt net dažniausiai, ribojasi su įvairiais humanitariniais mokslais, pirmiausia su psichoanalize, struktūralizmu, diskurso semiotika, metaforos teorija, religijotyra ir bibline hermeneutika. Ricoeuras atviras kitų pasiūlytoms temoms, taip pat sąvokoms, su kurių pagalba jis nuolat plėtoja savo analizes. Ricoeuras neparašė sistemingo hermeneutinės filosofijos veikalo, savo hermeneutikos idėjas jis formuluoja

epizodiškai, kreipdamasis į specialias tyrimų sritis ir aptardamas tokio kreipimosi pobūdį, pagrindus ar išvadas. Jis susidomi vis naujomis temomis, nuolat dalyvauja konferencijose, seminaruose ir diskusijose, bet nekuria sistemos, o eina vis toliau, atverdamas vis naujas perspektyvas ir plotmes.

Čia nesiekiama nei išsamiai apžvelgti Ricoeuro minties kelią, nei rekonstruoti jo dinamiškai besiplėtojančios filosofijos visumą; apsiribojama keliomis svarbiausiomis kryptimis, kuriomis Ricoeuras ėjo link hermeneutinės filosofijos, ir keliomis svarbiausiomis temomis ar temų grupėmis, kurias jis analizavo hermeneutinės filosofijos akiratyje.

Nuo transcendentalinės prie egzistencinės fenomenologijos

Ieškant Ricoeuro filosofavimo ištakų, visų pirma atkreiptinas dėmesys į Edmundo Husserlio fenomenologiją. Tiesa, dar prieš susipažindamas su fenomenologija, Ricoeuras buvo prancūzų egzistencialisto Gabrielio Marcelio studentas, dalyvavo jo namuose vykdavusiuose penktadieniniuose pokalbiuose[1], o karo metais būdamas belaisvių stovykloje gilinosi į Karlo Jasperso veikalus. Iš šių mąstytojų jis perėmė kai kurias temas bei motyvus, kurie ir vėliau jam nuolat buvo svarbūs (daugiausia – nagrinėjant tikėjimo ir mąstymo santykius), net parašė

[1] Žr. Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 16–17.

apie juos knygą. Jam buvo artimas Emanuelio Munier personalizmas.[2] Tačiau kaip tik Husserlio idėjos tapo atspirties tašku, formuojantis savarankiškam Ricoeuro filosofavimui. Jo ieškojimų pradžią galima suprasti kaip pastangas išspręsti sunkumus, su kuriais susidūrė fenomenologinė filosofija: kurį laiką taikęs fenomenologinį metodą jam rūpimai problematikai, Ricoeuras vėliau ėmė jį kritikuoti ir griebėsi kitų, nors ir išsaugodamas kai kurias pamatines prielaidas.

Fenomenologinė filosofija anaiptol nebuvo vienalytė. Jos kūrėjo Edmundo Husserlio pažiūros taip pat gerokai kito. Amžiaus pradžioje pasirodė *Loginiai tyrinėjimai*, kuriuose Husserlis polemizavo su psichologizmu logikoje bei filosofijoje ir įtvirtino eidetikos – nekintamų esmių srities kaip savito fenomenologinės analizės lauko sampratą. Vėliau *Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjų* I tome buvo išplėtota transcendentalinės fenomenologijos programa. Husserlis manė, kad filosofija turi sistemingai analitiškai skleisti tam tikros teorinės konstrukcijos – transcendentalinio *ego* – sąrangą. Pagaliau vėlyvuosiuose darbuose jo dėmesys krypo link vadinamo *Lebenswelt*, gyvenamo pasaulio patirties.

Ricoeurui bene svarbiausias buvo „vidurinysis", arba „klasikinis", Husserlis: transcendentalinio *ego* problematika ir rimti keblumai, su kuriais susidūrė transcendentalinis idealizmas. Beje, jis išvertė į prancūzų kalbą ir komentavo Husserlio *Idėjų* I tomą. Ricoeuro apmąstymų atspirties tašku tapo kaip tik grynosios sąmonės struktūrų sklaidos programa. Fenomenologinio tyrimo

2 Ibid., p. 18.

laukas apibrėžiamas atmetant priežastinį bei genetinį patirties aiškinimą ir pasiliekant ties reiškiniais „tokiais, kokie jie yra", ties tuo, kas iš tiesų reiškiasi patirtyje: fenomenologija ir yra fenomenų, arba reiškinių, aprašymo mokslas. Filosofo uždavinys, pasak Husserlio, remiantis tam tikromis metodinėmis procedūromis, visų pirma fenomenologine redukcija, imančia į skliaustus vadinamąją pasaulio egzistavimo tezę, sistemingai aprašyti daugiaaukštę grynosios sąmonės intencijų, arba jos nukreiptumų į pasaulį, architektūrą.

Fenomenologijos programa svarbi visam XX amžiaus mąstymui. Fenomenologinio metodo, su kurio pagalba pasiekiama reiškinių sritis, branduolys – redukcija – įgyja antiredukcionistinę prasmę: ji užkerta kelią psichologinėms, sociologinėms ir kitokioms redukcijoms nagrinėjant sąmonę, egzistenciją, kultūros ar visuomenės reiškinius. Su fenomenologijos antiredukcionizmu turi skaitytis ir redukcionistinės metodologijos.

Transcendentalizmo esmė yra ta, kad patirties kilmės ir pagrindo problema formuluojama kaip sąmonės konstitucijos problema. Su fenomenologinio metodo pagalba Husserlis siekė atskleisti sąmonės intencionalumo, arba jos nukreiptumo į pasaulį, būdus, kurie yra ne kas kita, kaip esminės sąmonės struktūros. Filosofinio mąstymo uždavinys formuluojamas kaip sisteminga transcendentalinio *ego* konstitucijos analizė.

Tačiau fenomenologinės filosofijos raida iškėlė daug klausimų apie pamatines jos prielaidas. Viena iš Husserlio fenomenologijos išdavų yra ta, kad bet kokios filosofinės problemos virsta transcendentalinio *ego* konstitucinės veiklos analizės problemomis. Fenomenologui

pasaulis yra sąmonės konstituojamas pasaulis. Paklausti, ką reiškia, kad koks nors dalykas *yra* – reiškia paklausti, kaip šį dalyką konstituoja grynoji sąmonė. Bet vienas iš didžiausių fenomenologinės filosofijos keblumų yra neapibrėžtas ir neapibrėžiamas pačios grynosios sąmonės arba transcendentalinio *ego* statusas. Transcendentalinis *ego* iš esmės yra būties centras ir šaltinis, apie kurio buvimo būdą nėra ir negali būti klausiama.

Jau kai kurie artimiausi Husserlio mokiniai kritikavo transcendentalinės fenomenologijos idealizmą. Idealistinės išvados negalėjo patenkinti tų, kurie norėjo įgilinti pačios fenomenologijos pamatus. Mat filosofija negali remtis jokiais savo pačios teoriniais konstruktais, jų neapmąstydama. Galbūt viena iš svarbiausių jos kismo priežasčių yra ta, kad ji visada eina prie pagrindų, taip pat ir savo pačios pagrindų.

Martinas Heideggeris iškėlė klausimą apie pačios sąmonės būtį, apie jos ontologinius pagrindus. Tai radikaliai pakeitė filosofinės analizės perspektyvą. Vadinamasis faktiškumas, kurį Husserlis laikė sąmonės konstitucinės veiklos išdava, pasak Heideggerio, yra būtinis pačios sąmonės pagrindas. Sąmonės konstitucijos problemą jis performulavo kaip suprantančio buvinio ir jam atsiveriančios būties problemą. Heideggerio analizė apverčia Husserlio grynosios sąmonės analizę aukštyn kojomis: transcendentalinis *ego* paverčiamas gyvenančiu *ego*, arba vadinamąja štai-būtimi, nagrinėjama, kaip būtis atsiveria kasdienėje patirtyje, iškeliant supratimo, parankumo ir kitas struktūras. Heideggerio atlikta Husserlio kritika ir jo hermeneutinė štai-būties analizė *Būtyje ir laike* buvo svarbi Ricoeuro filosofijos formavimuisi, jo

posūkiui nuo transcendentalinės prie ontologinės orientacijos. Prie to dar prieisime.

Panašus judėjimas vyko ir prancūziškojoje fenomenologijoje, kuri dažnai apibūdinama kaip egzistencinė fenomenologija arba tiesiog kaip egzistencializmas. Jeanas Paulis Sartre'as priekaištavo Husserliui, kad transcendentalinis *ego* yra ne kas kita, o sudaiktintas sąmonės veiklos pavidalas, sąmoningas daiktas. Tačiau sąmonei esą būdinga kaip tik tai, kad ji nėra daiktas, turintis tam tikras savybes, nėra „kažkas". Sartre'as iškėlė klausimą, analogišką Heideggerio klausimui: kaip, kokiu būdu *yra* transcendentalinis *ego*. Jis pats atsakė į šį klausimą radikaliai: *ego* yra niekis, tiksliau sakant, jis konstituoja pats save pirmapradžio niekio pagrindu. Prancūziškojo egzistencializmo šūkiu tapo Sartre'o ištara apie tai, kad būties atžvilgiu imant, sąmonė yra būties neigimas, arba niekis. Taigi vengiant sąmonės sudaiktinimo, pavertimo substancija, ji aptariama kaip ne-daiktas, gryna laisvės stichija. Taip pagrindine Sartre'o filosofijos problema pasidarė laisvė.

Kitas žymus prancūzų egzistencinės fenomenologijos atstovas Maurice'as Merleau-Ponty irgi savaip kėlė uždavinį įveikti Husserlio transcendentalinį idealizmą, mėgindamas įprasminti, jo žodžiais tariant, pasaulio neskaidrumą sąmonei. Panašiai kaip Heideggeris, jis teigė, kad reikia apmąstyti sąmonės panirimą į būtį arba dalyvavimą būtyje. Bet skirtingai nuo Heideggerio, kuris gilinosi į bendriausias (pamatines) tokio panirimo struktūras, Merleau-Ponty nagrinėjo konkrečius šio panirimo profilius. Svarbiausiu sąmonės panirimo į būtį būdu Merleau-Ponty laikė kūną ir plėtojo fenomenologinę kū-

niškumo analizę. Fenomeninis kūnas egzistuoja savitai, skirtingai ir nuo daikto, ir nuo sąmonės. Pradinis jo sąlytis su pasauliu yra juslinis suvokimas – savotiškas bet kokios kitos patirties substratas. Aptardamas savąją fenomenologijos sampratą, Merleau-Ponty rašė: „Suvokimas nėra pasaulio žinojimas, tai netgi ne aktas, ne apgalvotas pozicijos pasirinkimas; tai fonas, kuriame išsiskiria ir kurį numato visi mūsų aktai."[3] Šio egzistavimo klodo analizė tuo metu buvo pagrindinis Merleau-Ponty uždavinys; čia jis aptiko nepriklausomas nuo teorinio pažinimo, spontaniškas ir savistovias intencines struktūras. Fenomeninio kūno veiklumu remiasi ne tik juslinis suvokimas, motorika, jausminis gyvenimas, bet galiausiai ir supratimas, kalba, mąstymas.

Šiuo požiūriu labai artimas Merleau-Ponty buvo Paulis Ricoeuras. Apskritai Ricoeuro filosofiniai ieškojimai vyko ta pačia kryptimi, kaip ir kitų bandymai egzistencializuoti fenomenologiją. Jau versdamas ir komentuodamas *Idėjas*, Ricoeuras mėgino atskirti Husserlio filosofijoje fenomenologinio aprašymo klodą nuo idealistinės jo interpretacijos. Jis kritikavo idealistinę Husserlio *Idėjų* ir *Dekartiškųjų apmąstymų* fenomenologijos sampratą, nepripažino radikalaus grindimo ir natūralios nuostatos išsamios redukcijos galimybės. Vis dėlto, kaip matysime, fenomenologiją Ricoeuras visuomet laikė savosios hermeneutikos prielaida.

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. V.

Valia, kūnas, klaida

Pirmajame *Valios filosofijos* tome – *Laisva ir nelaisva* – Ricoeuras susiejo sąmonės intencionalumą, jos nukreiptumą į pasaulį su valia ir iškėlė uždavinį fenomenologiškai tirti valią. Pasak jo, pirminis sąmonės reiškinys yra ne juslinis suvokimas, kaip kad manė Merleau-Ponty, o valia. Merleau-Ponty priešino sąmonės savaiminės duoties sampratai kūne slypintį intencionalumą teigdamas, kad „[s]ąmonė visų pirma yra ne ‚aš manau, kad', o ‚aš galiu'"[4]. Ricoeuras, turėdamas šitai omenyje, performuluoja dar kitaip: pasak jo, „[a]š pirmiausia suprantu save kaip tą, kuris sako: ‚aš noriu'"[5]. Kiek supaprastinant galima sakyti, kad „klasikinis" Husserlis sąmonės intencionalumą siejo pirmiausia su pažintiniais sąmonės veiksmais, o Ricoeuras susieja ją su fonine valios dinamika. Fenomenologinę eidetinę analizę jis ėmė taikyti ne reprezentuojantiems sąmonės veiksmams, bet jausmo ir valios veiksmams. Be to, Ricoeuras, galima sakyti, norėjo sukurti savotišką Merleau-Ponty suvokimo fenomenologijos atitikmenį. Pasisakydamas prieš Husserlio transcendentalinės sąmonės sampratos idealizmą, Ricoeuras priešpriešino jam vadinamojo savo kūno analizės programą. Savo metodą Ricoeuras apibūdino kaip eidetinę valios analizę.

Panašiai kaip Merleau-Ponty, jis atkreipė dėmesį į tai, kad sąmonės kuriamas projektas, ateities užbraiža yra

4 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 160.

5 Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Evanston: Northwestern University Press, 1966, p. 5.

ne tik racionaliai suvokiamas veiklos tikslas, visokeriopai pabrėžtas Sartre'o, kad jame glūdi ir nesąmoningi elementai: kūno judesiai, įpročiai ir kita, kurie, viena vertus, įgalina laisvą veiksmą, o kita vertus – jį riboja. Taigi valia yra esmiškai susijusi su kūnu: spontaniškas kūno aktyvumas yra savotiškas valios substratas. Valios struktūrų aprašymas aptinka ir atskleidžia kūno spontaniškumą, sąmonės nekontroliuojamo jo intencionalumo klodą. Kūnas, galima sakyti, yra sąmonės pakraštys ar bent ribinė jos sritis.

Pradedant Descartes'u, Vakarų filosofijoje kūnas buvo objektyvuojamas, suprantamas kaip tam tikras gamtinis objektas ir kaip tik todėl galiausiai atiteko psichologijai. Teoriškai kūnas pašalinamas iš žmogiškosios patirties srities, kuri apibūdinama kaip sielos, dvasios, proto, sąmonės sritis. Dvasia pasirodo kažkokiu būdu įsitaisiusi kūno mašinoje (Descartes'as, o juolab jo amžininkai materialistai laikė kūną sudėtinga mašina). Ricoeuras siekia įtraukti kūniškumą, klasikinės filosofijos laikytą gamtinės būtinybės sritimi, į fenomenologinės analizės lauką. Pasaulis mums yra duotas per kūniškumo struktūras. Todėl grįžti prie kūno jis reikalauja panašiai, kaip tai darė Merleau-Ponty, tai yra laikantis „subjektyvaus" požiūrio į kūną ir tuo būdu atstatant, anot Ricoeuro, pilnutinį, arba autentišką, *cogito*. Jis stengiasi įveikti tradicinį dualizmą išplėsdamas fenomenologinį metodą taip, kad galima būtų aprėpti su kūnu susijusias patirties struktūras, nagrinėti kūniškume slypinčias intencijas ir tuo būdu perkelti į fenomenologinės analizės lauką problematiką, iki tol buvusią objektyvios mokslinės analizės taikinyje.

Ricoeuro mėginimas aprašyti šią ribinę sritį – valios laisvės ir nelaisvės struktūras, pasireiškiančias sprendimais, kūno judesiais ir kita kuo, davė vieną savotišką rezultatą: taikant fenomenologinį metodą šiai savitai sričiai, išryškėjo sąmonės fenomenologinės sampratos ribotumas. Nagrinėjant kūną kaip ypatingą patirties klodą paaiškėja, kad sąmonės konstitucijos tyrimas negali aprėpti visos žmogiškosios tikrovės. Tiriant valios struktūras aptinkamas kūno spontaniškumas byloja apie valios, o kartu ir pačios sąmonės ribotumą – jos sąsają su nevalingais kūno impulsais, nebesučiuopiamais fenomenologinei refleksijai ir nebeprieinamais fenomenologiniam aprašymui.

Ricoeuras prieina išvadą, kad žmogaus laisvė remiasi kūnu, o tuo pačiu yra jo apribota laisvė. Todėl asmens savisteigties svarstymą, kuris, pasak Ricoeuro, būdingas ne tik Descartes'ui, bet ir Husserliui, turinti pakeisti „mano įkūnytumo paslapties" nuorodų analizė.[6] Taigi fenomenologijos grynosios sąmonės sampratos idealizmą koregavo savaip permąstyta kūno ir sielos priešprieša, auganti iš pačių Vakarų tradicijos šaknų ir formuluojama veikiau Pauliaus, nei Platono terminais. Fenomenologijos metodą Ricoeuras mėgina derinti su tradicine krikščioniškosios teologijos problematika, kuri jam nuolat buvo svarbi. Husserlio metodas lietė pamatines žmogaus sąmonės galimybes. Taikomas kūnui, jis pasikeičia: Ricoeuras kalba apie kūną kaip savotišką šių galimybių substratą. Žmogaus laisvė yra ne absoliuti, o įkūnyta, tai yra kūnu besiremianti, jo kreipiama ir ribojama laisvė.

[6] Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Evanston: Northwestern University Press, 1966, p. 219.

Taigi Ricoeurui iškilo teorinė dilema. Viena vertus, kūną neįmanoma suprasti nagrinėjant kaip daiktą, kaip empirinės psichologijos objektą, jį tenka pripažinti transcendentalinės srities dalyku. Fenomenologinis metodas reikalauja redukuoti impulsus ir aprašyti juos tuose rėmuose, kuriuose jie sąmonei pasirodo, tai yra kaip sąmonės reiškinius. Kita vertus, kūnas lieka iš dalies neprieinamas fenomenologinei analizei, nes jis pasirodo kaip nesąmoningų impulsų šaltinis ir kaip pačios sąmonės riba. Kitaip sakant, pritaikęs fenomenologinį metodą ribinei sričiai, Ricoeuras aptiko pačios fenomenologijos ribą: kūnas kaip grynosios sąmonės riba yra ir sąmonės aprašymo riba. Tačiau tai, kad skliaustuose lieka kažkas, ką galima pavadinti esminiu sąmonės konstitucijos elementu, daro problemišką patį fenomenologinį požiūrį.

Teorinė dilema skatino Ricoeurą ieškoti kitų metodologinių priemonių. Nagrinėdamas valią, jis pamažu priėjo išvadą, kad fenomenologinė analizė atskleidžia tik abstrakčias sąmonės galimybes. Bet žmogaus egzistencinė situacija, jo būties egzistencinė apibrėžtis „nesuteikia“ žmogui šių galimybių. Tad eidetika būtina, bet nepakankama. Ricoeuras nebetęsė grynai fenomenologinės valios analizės. Fenomenologinis aprašymas atskleidžia neutralias sąmonės struktūras, abstrakčias jos galimybes. Bet tai, pasak Ricoeuro, neduoda galimybės aprašyti betarpišką blogio patirtį, klystančio žmogaus patirtį, ir tuo būdu suprasti konkrečią žmogaus egzistenciją. Fenomenologija redukuojanti esminį žmogaus bruožą – jo sugebėjimą klysti, klaidingai rinktis, esmiškai susijusį su valia ir vienaip ar kitaip fiksuojamą bei

nagrinėjamą ypač krikščioniškosios filosofijos. Bene nuosekliausiai šį sugebėjimą ir jo pasekmes apmąstė Augustinas ir Pascalis. Augustiniški ir pascališki motyvai apskritai gana ryškūs Ricoeuro mąstysenoje.

Tam, kad žmogiškoji būtis būtų tinkamai suprasta, turi būti panaikinti skliaustai, į kuriuos buvo paimta klaidos galimybė ir žmogaus blogio patirtis, turi būti svarstoma tai, kas buvo suskliausta. Grynai aprašomoji fenomenologija ima į skliaustus tai, ką Ricoeuras vadina klaida arba klydimo patirtimi. Todėl jis prieina išvadą, kad šių dalykų neįmanoma nagrinėti aprašant valios eidetiką. Tačiau aptikęs šį fenomenologijos metodologinį ribotumą Ricoeuras padarė ne tik metodologines išvadas. Pirmiausia jis teigia, kad aptikta esminė sąmonės struktūra – klystamumas, sugebėjimas klysti – yra susijusi su radikaliu blogiu bei laisvės pertrūkiu. Klaidingas pasirinkimas, klaida nušviečia pačios žmogiškosios tikrovės ribotumą.

Matysime, kad Ricoeurui ir vėliau nuolat rūpėjo tai, kas lieka skliaustuose, fenomenologinę redukciją atlikus. Jis mėgino kitaip įprasminti fenomenologijos akiratyje redukcionistines metodologijas, ypač daug dėmesio skyrė Sigmundo Freudo teorijai, nagrinėjo įvairias marksistinės socialinės teorijos atmainas. Šios metodologijos negalėjo jo patenkinti pačios savaime, bet jos reikalavo filosofinio apmąstymo – jų akiratyje reikėjo peraiškinti fenomenologiją. Pasak jo, Freudas ir kiti „įtarumo klasikai" kiekvienas savaip neigė sąmonės pretenziją būti prasmių šaltiniu, akivaizdžią Husserlio egologijoje. Būties pradą reikėjo talpinti ne transcendentalinėje sąmonėje, o kur kitur.

Kitaip sakant, Ricoeuras siekė atskleisti žmogaus sugebėjimo klysti, klaidingai rinktis pasekmes reflektyviai savimonei. Tuo pačiu nuo abstrakčių grynosios sąmonės galimybių jis eina prie tam tikrų egzistuojančios sąmonės galimybių. Šis judesys lygiagretus Heideggerio ėjimui nuo fenomenologijos prie faktiškumo hermeneutikos ir tiesiogiai siejasi su prancūziškosios egzistencinės fenomenologijos judėjimu, ypač su Maurice'o Merleau-Ponty darbais. Egzistencinis aprašymas reikalauja pereiti nuo eidetikos, idealių sąmonės galimybių prie aktualių galimybių. Mat „klaida lieka svetimkūniu žmogaus eidetikoje."[7] Egzistencinis aprašymas, pasak Ricoeuro, turi panaikinti skliaustus, į kuriuos buvo paimta klaida. Antrajame *Valios filosofijos* tome, pavadintame *Klystąs žmogus*, Ricoeuras performuluoja problemą. Tiesa, ir čia sugebėjimas klysti iš esmės nagrinėjamas kaip tam tikra sąmonės galimybė. Bet čia, ties riba, iškyla metodologinė problema – uždavinys darosi nebeišsprendžiamas vien fenomenologinėmis priemonėmis. Ricoeuras mėgina modifikuoti patį fenomenologinį metodą: dabar jis sąmoningai remiasi nepatirtine, spekuliatyvia hipoteze, kad „žmogus yra iš prigimties trapus ir linkęs klysti"[8]. Ne teorinės, bet praktinės, arba valios, klaidos nuo seno buvo siejamos su blogio problematika. Valios klydimas aptariamas kaip pasirinkimas blogio, užuot pasirinkus blogį, arba kaip pasirinkimas mažesnio gėrio, užuot pasirinkus didesnį. Ricoeuro nagrinėjama sritis nėra kokia atsitiktinė. Praktinės filosofijos plotmėje Ricoeuras ima

[7] Ibid., p. XLII.
[8] Paul Ricoeur, *Fallible Man*, New York: Fordham University Press, 1986, p. 1.

iš tiesų pagrindinę problemą – blogos valios problemą. Ricoeuro tikslas yra atskleisti klystamumo reikšmę žmogaus savimonei.

Klaidos grąžinimas į svarstymo lauką savo ruožtu yra susijęs su transcendencijos problematikos grąžinimu. Transcendencija taip pat gali būti suprasta nagrinėjant žmogaus klystamumą.

Taigi konkrečiose analizėse aptikdamas fenomenologijos galimybių ribas, Ricoeuras mėgino keisti šį metodą ir papildyti jį kitais. Trečiojoje savo *Valios filosofijos* knygoje, *Blogio simbolikoje*, jis jau nurodė, kad ir klystamumo analizės, nagrinėjančios klaidą kaip tam tikrą žmogaus egzistencinę galimybę, nepakanka tam, kad galima būtų tinkamai aprašyti žmogaus situaciją pasaulyje. Mat egzistencinis tyrimas taip pat vyksta sąmonės refleksijos lygmenyje. Klystamumas nurodo, kad moralinio blogio galimybė slypi pačioje žmogaus sąrangoje. Tačiau dabar Ricoeuras jau teigia, kad egzistencinis aprašymas negali atskleisti klaidos patirties gelmės, nes jis nesučiuopia konkretaus žmogaus blogo veiksmo.

Ricoeuras prabyla apie simbolių hermeneutiką. Egzistencinė fenomenologija jam buvo tik pereinamasis etapas nuo eidetinės fenomenologijos prie hermeneutikos. Donas Ihde šį metodologinį ir kartu teminį Ricoeuro posūkį net vadina šuoliu ir sako: „Tai poslinkis, apgalvotas hermeneutinis posūkis."[9] Bet, pavyzdžiui, Patrickas L. Bourgeois ir ankstesnį Ricoeuro filosofavimą

[9] Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston: Northwestern University Press, 1971, p. 82.

retrospektyviai aiškina kaip savotišką pre-hermeneutiką.[10] Savo perėjimą nuo blogos valios prie mitų analizės vėliau pats Ricoeuras apibūdino kaip hermeneutikos skiepą fenomenologijai: „Tam, kad pasiektume blogos valios konkretybę, reikėjo įtraukti į refleksijos ratą ilgą aplinkkelį, vedantį per simbolius ir mitus, kuriuos aptinkame didžiosiose kultūrose."[11]

Šiaip ar taip, dabar Ricoeuras mano, kad klaidos ir klystamumo supratimas galimas remiantis ne fenomenologija, netgi papildyta iš religinės tradicijos perimtomis sampratomis, o blogio simbolių ir mitų apie blogio kilmę analize. Esminiu filosofijos uždaviniu Ricoeuras paskelbia simbolių ir mitų kalbos analizę, reikalauja nagrinėti konkrečią klydimo patirtį, kurią, pasak jo, fiksuoja savita blogio išpažinimo raštija: blogio simboliai ir jo kilmės mitai.

Mitų ir simbolių hermeneutika. Filosofija ir mitai

Knygoje *Blogio simbolika* ir daugelyje straipsnių Ricoeuras nagrinėjo vienos tematikos mitus – vadinamuosius blogio kilmės mitus. Šiuose mituose, pasak jo, slypi pirminis blogio išgyvenimas arba istorinė blogio patirtis. Ricoeuro blogio samprata apgaubia ankstesnę jo klystamumo sampratą. Bet dabar jis mano, kad prie blogio

[10] Žr. Patrick L. Bourgeois, *Extension of Ricoeurs hermeneutic*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, p. 1–66.

[11] Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 30.

patirties neįmanoma prieiti tiesiogiai, introspektyviai tiriant sąmonę ir jos galimybes – eidetines ar egzistencines. Tikroji prieiga prie šios patirties yra aplinkinis kelias, vedantis per jos išraiškas tam tikruose tekstuose, kuriuos Ricoeuras pavadino „kaltos sąmonės išpažinimais" arba „išpažinimo raštija". Tai ne kas kita, o simboliai bei mitai, kalbantys apie blogio prigimtį, pasakojantys apie jo kilmę. Jis darė prielaidą, kad šie mitai yra kaltės išpažinimai, tai yra, kad juose atsispindi žmonių supratimas apie pasaulyje esančio blogio sąsajas su blogiu pačiame žmoguje.

Ricoeuro dėmesio objektu tampa savita blogio kalba, fiksuojanti žmogiškąją blogio patirtį. Kalbant metodologiškai, tai reiškia, kad nuo fenomenologijos, reflektuojančios pačioje sąmonėje glūdinčias blogas intencijas, einama prie kalbinių blogio išraiškų. Tai, galima sakyti, ėjimas nuo egzistencinės fenomenologijos, artimos Merleau-Ponty, prie hermeneutikos. Hermeneutikai rūpi išraiškos, tekstai, per kuriuos ieškoma prieigos ir einama prie žmogaus vidujybės problematikos. Valios pasirinkimas ir jo ribos tiesiogiai nepasiekiami, todėl prie jų reikia eiti aplinkiniu keliu – per raštiją, fiksuojančią tai, kaip galvojama ir kalbama apie patirtą blogį ir kaip prisipažįstama dėl atlikto blogio.

Šios kalbėsenos savitumą sudaro simbolinis ir mitinis jos pobūdis. Esminiu filosofijos uždaviniu Ricoeuras paskelbė tokios kalbos analizę. Nagrinėjant mitus, jo atramos tašku liko antiredukcinė fenomenologijos orientacija. Mito reiškinių neįmanoma suprasti aiškinantis tam tikros bendrijos šventybės sampratą psichologiniu, antropologiniu, sociologiniu, ekonominiu, lingvistiniu

ar kokiu kitokiu aspektu. Atsisakydama redukuoti ir priežastingai paaiškinti simbolį, religijos fenomenologija išryškina patį reiškinį, arba, kaip formuluoja Ricoeuras, išsaugo simbolio simboliškumą. „Ją [religijos fenomenologijai – *A. S.*] suprasti – reiškia parodyti daugialypes ir neišsemiamas kiekvieno simbolio intencijas, atskleisti mitų ir ritualų intencijų analogijas, peržvelgti patirties ir vaizdinių lygmenis, kuriuos jungia simbolis."[12] Ricoeuras palieka nuošalyje mito kilmės, raidos ir jo vietos visuomeniniame gyvenime klausimus. Visa tai atidedama į šalį skelbiant, kad „čia mitas bus suvokiamas kaip *diskurso forma*, pretenduojanti į prasmę ir tiesą"[13].

Pirmiausia reikia išsiaiškinti savitas ritualų ir mitų intencijas – vadinamąją šventybės fenomenologiją. Mitai ir simboliai parodo, kaip žmogus supranta savo santykį su šventybe. *Blogio simbolikos* pratarmėje aptardamas metodo klausimus, Ricoeuras rašė: „Mitas čia bus imamas taip, kaip jį dabar nagrinėja religijų istorija – ne kaip vaizdais ir pasakomis paremtas klaidingas aiškinimas, o kaip tradicinis pasakojimas apie tai, kas įvyko laiko pradžioje, kurio tikslas – pagrįsti dabarties žmogaus ritualinius veiksmus ir apskritai įtvirtinti visas tas veikimo ir mąstymo formas, su kurių pagalba žmogus supranta save savo pasaulyje."[14] Ricoeuras remiasi Rudolfu Otto, Mircea Eliade, Gerardu van der Leeuwu ir kitais autoriais. „Mitai, ritualai, tikėjimai, kuriuos ji [religijos fenomenologija – *A.S.*] nagrinėja, yra ne pasakos,

[12] Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, Boston: Beacon Press, 1969, p. 353.
[13] Paul Ricoeur, „Mitas. Filosofinė interpretacija", in *Mitologija šiandien*, sud. Algirdas Julius Greimas, Teresa Mary Keane, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 216.
[14] Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 5.

o žmogaus būdas nustatyti savo santykį su pamatine tikrove, kokia ji bebūtų."[15]

Vis dėlto religijos fenomenologija, religijų istorija ar religijotyra, apie kurią jis kalba, nėra filosofinė disciplina. Fenomenologijos sąvoka šiuo atveju taikoma plačiau, negu tai daro fenomenologinė filosofija, aptardama savo veikseną. Tuo tarpu Ricoeurui mitas rūpi kaip tik filosofiniu požiūriu. Jis pasiremia religijos fenomenologija tam, kad atliktų kitą, filosofinį darbą. Nustatydamas, arba steigdamas, žmogaus santykį su tikrove ir pretenduodamas į tiesą, mitas savaime atsiduria šalia filosofijos, keliančios tokias pat pretenzijas. Žinoma, tokia kaimynystė, kai pretenduojama į tą patį dalyką, neapsieina be konfliktų. Konflikto ar pamatinio ginčijamo klausimo esmė, branduolys – mintis, kad „pati jo [mito – *A.S.*] pasakojamoji, tiriamoji funkcija priartina prie tiesos, kuri nesutampa su moksline tiesa"[16]. Kaip tik todėl Vakarų filosofiniame mąstyme jau antikoje iškyla ir kaskart atsinaujina klausimas, „ar mokslo tiesa – tai jau visa tiesa, o gal mitas pasako kažką, ko negalima pasakyti kitaip"[17], o pačios filosofijos savivoka nuolat gravituoja tarp šių galingų traukos centrų. Prie šio klausimo dar prieisime.

Pirminis būdas kalbėti apie blogį, pirminė blogio patirties artikuliacija, pasak Ricoeuro, yra simboliai. XX amžiuje apie simbolio sąvoką koncentruojasi apmąs-

[15] Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965, p. 17.
[16] Paul Ricoeur, „Mitas. Filosofinė interpretacija", in *Mitologija šiandien*, p. 217.
[17] Ibid.

tymai apie religijos prigimtį. Plačiai paplitusiai tendencijai aiškinti pamatinius religijos reiškinius kaip simbolizavimą priskiriama Ernsto Cassirerio religijos kaip tam tikro simbolizavimo tipo šalia pažinimo, kalbos ir kt. samprata, Paulio Tillicho idėja apie simbolizuojantį religijos kalbos pobūdį, Mircea Eliadės simbolio kaip hierofanijos supratimas, Carlo Gustavo Jungo archetipų teorija.[18] Ricoeuras, siekiąs simbolių svarstymą padaryti pačios filosofijos pamatu, ne tik priklauso šiai tendencijai, bet ir ją radikalina bei savotiškai grindžia.

Simbolį Ricoeuras nusako kaip ypatingą – daugialypės reikšmės arba daugialypės intencijos – ženklą. Simbolių kalba esmiškai daugiaprasmė: per tiesioginę, raidišką reikšmę nurodoma kita, paslėpta, kuri negali būti išreikšta tiesiogiai (antraip simbolis virsta alegorija). Kitaip sakant, blogio simboliai yra pirminės metaforos, su kurių pagalba kalbama apie blogį. Simbolis yra tam tikra prasmių vienybė, jame tartum sufokusuotos įvairios paslėptos prasmės. Simbolis funkcionuoja kaip kvazidaiktas. Šio daikto prigimtis kalbinė, nes prasmės organizuojamos remiantis žodžio sugebėjimu reikšti ne tik tiesiogiai, bet ir netiesiogiai, dažnai gana sudėtingais būdais.

Ricoeuras išskiria ir nagrinėja tris svarbiausius blogio simbolius: dėmę, nuodėmę ir kaltę.

Archajiškiausias yra dėmės simbolis. Reikšmės dvilypumas čia akivaizdus – dėmė reiškia fizinę, o kartu dvasinę nešvarą. Ir šiandien kalbama apie suteptą vardą ar nešvarią reputaciją. Dėmę galima nuplauti, o tam skirtas

18 Žr. Jan Wierusz Kowalski, *Język a kult: Studia Religioznawcze*, Warszawa, 1973, nr. 6, p. 122.

ritualas aiškiai parodo simbolinį dėmės pobūdį: apiplovimas – ne paprastas prausimas, o fikcinis veiksmas; be to, jį gali pakeisti kitokie ritualiniai veiksmai.

Dėmės simboliu paremtos religinės sąmonės būdingas pavyzdys yra judaizmas. Archajiškiausią jo klodą sudaro ritualinės švaros palaikymas, apsivalymas, dėmės nuplovimas. Švara, nešvara ir apsivalymas – pagrindinės kategorijos, apie kurias sukasi religinis šios bendrijos gyvenimas. Materialus dėmės įvaizdis rodo, kaip religinė bendrija supranta blogį: jis nėra išskirtas į ypatingą etikos sritį, kaip kad modernybėje, o yra pasklidęs pasaulyje. Kitaip sakant, blogis suprantamas ne etiškai, o magiškai ir rituališkai. Savitas blogio išgyvenimas čia yra aklos jėgos baimė, baimė susitepti. Vis dėlto, kaip pabrėžia Ricoeuras, ir šiuo atveju reiškiasi esminis simbolio dviprasmiškumas. „Suteptumo vaizdinys tarpsta kvazifizinio užkrėtimo, nurodančio kvazimoralinį nevertumą, pusšešėlyje. Šis dviprasmiškumas nėra išreikštas sąvokomis, bet intenciškai patiriamas kaip labai savotiška pusiau fizinė, pusiau etinė baimė, kuri siejasi su nešvaros vaizdiniu."[19]

Sekantį blogio suvokimo etapą žymi nuodėmės simbolis. Nuodėmė suprantama subjektyviau negu dėmė, – kaip vidinės kaltės, atsakomybės dėl blogio atsiradimo išraiška. Išpažindamas nuodėmę, žmogus atskleidžia naują savo egzistencijos matmenį – buvimą Dievo akivaizdoje. Šiame asmeniniame santykyje veiklūs abu: žmogus nusideda, pažeisdamas šį santykį, ir išpažįsta savo nuodėmę, o Dievas užsirūstina arba atleidžia, atsta-

[19] Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 35.

tydamas pažeistą santykį. Nuodėmės simbolį geriausiai išreiškia Senojo Testamento Abraomo sandoros su Jahve samprata. Šiame patirties etape blogis išgyvenamas kaip Dievo pykčio, jo nusigręžimo baimė, nebuvimas Dievo akivaizdoje suvokiamas kaip pamestumas, klaidžiojimas, tremtis. Nuodėmė taip pat yra ne etinės, o religinės plotmės dalykas – tai Dievo priesako laužymas.

Trečiajam blogio suvokimo etapui būdingas kaltumo simbolis. Čia blogis jau grynai vidinis dalykas: jis siejamas su žmogaus vidumi ir yra suasmeninamas. Dabar nebe Dievo žvilgsnis, o paties asmens sąžinė atranda kaltę. Esminis dalykas yra kaltės jausmas – savotiškas imanentinis reflektyvumas, siejantis blogį su savo valios veiksmu: blogai darau ir kartu žinau, kad blogai darau, galiu blogai pasielgti ir kartu žinau, kad galiu blogai pasielgti. Tai pagrindas atsirasti etinei ir teisinei sąmonei – etinės ir teisinės atsakomybės subjekto idėja remiasi kaltumo suvokimo subjektyvumu. Dievo čia nebereikia, lemiamas dalykas yra ypatinga vidujybės instancija – sąžinė. Iš šios blogio patirties plotmės Ricoeuras kildina romėnų teisę. Be to, kaltė gali būti matuojama, aukščiausias jos laipsnis – pasmerktumas. Kaltės atitikmuo yra atleidimas, malonė, išlaisvinanti nuo kaltės: tam tikros instancijos išlaisvintas nuo kaltės asmuo vėl darosi nekaltas.

Pastebėtina, kad Ricoeuro skirtingų simbolių aprašymai yra tam tikru būdu orientuoti vienas kito atžvilgiu: jis kalba ne tiesiog apie skirtingas simbolių sistemas, bet apie jų seką, kuri atitinka blogio patirties raidą bei jos etapus. Apžvelgdamas blogio simbolių seką, Ricoeuras nustato jos kryptį, pažymi, kad pradžioje blogis įžvelgiamas pasaulyje ir laikomas kvazifiziniu, o galiausiai

aptinkamas subjekte ir išreiškiamas etikos kategorijomis. Judėjimo kryptis yra blogio įtraukimas į vidų.

Bet, nepaisant tokios sekos, simbolių tarpusavio santykiai, pasak Ricoeuro, sudėtingi: atsiradę vėlesni numitina ankstesnius ir juos peraiškina, suteikdami naują prasmę, o senesnieji savo ruožtu suteikia naujiesiems simbolizavimo jėgą, energiją. Taip dėmės simbolika išlieka nuodėmės etape, įgydama naują turinį: apsivalyti nuo nuodėmės dabar reiškia ne išvengti kvazifizinės blogio jėgos, o atstatyti ryšį su Dievu išpažįstant nuodėmę. Kaltumo simbolis savo ruožtu numitina dėmės ir nuodėmės simbolius – blogio patirties židiniu tampa laisvas ir sąmoningas žmogaus veiksmas. Antra vertus, kaltės simbolikoje vėl atsikartoja ankstesni simboliai: kaltė panėši į neurotinį rankų plovimą, be to, ji yra Dievo priesakų laužymo padarinys.

Ši simbolių (ir vėliau Ricoeuro nagrinėtų metaforų) ypatybė remtis ankstesniojo patirties etapo galia, o kartu ją transformuoti reiškia, kad simbolio prasmė gali augti ir sudėtingėti kultūrinės tradicijos vyksme. Simboliai ir metaforos įgyja ir didina prasminį potencialą. Kartu tam tikros sritinės problematikos pagrindu kristalizuojasi bendra hermeneutinė Ricoeuro idėja apie prasmės kilmę ir augimą kultūrinės tradicijos vyksme. Pasak jo, simbolio prasminė galia išlieka netgi tada, kai jis racionalistiškai alegorizuojamas. Tačiau tai reiškia, kad netgi kritinį mąstymą ir jo savisklaidos galimybes bent tam tikru mastu lemia jo „nekritinė“ ar „ikikritinė“ praeitis.

Taigi simboliai yra pirminė patirties artikuliacija. Tuo tarpu mitus Ricoeuras vadina pirmine, arba spontaniška,

simbolių hermeneutika: mitai interpretuoja simbolių duodamus motyvus ir šitaip juos plėtoja. Pastebėtina, kad ši artikuliacijos ir hermeneutikos perskyra nėra griežta: matėme, kad ir simbolių sistemas Ricoeuras supranta kaip peraiškinančias (kartais – radikaliai) viena kitą. Taigi artikuliacijoje (ar bent pakartotinėje artikuliacijoje) jau slypi hermeneutika. Šitai, beje, hermeneutika suvokė jau labai seniai: Hermis yra ir dievų žinianešys, ir kartu žinios aiškintojas. Vėlyvasis Heideggeris visokeriopai pabrėžė kaip tik pirminės mitinio pobūdžio žinios hermeneutinę reikšmę.

Skiriamasis mito bruožas yra tai, kad jis išsiskleidžia kaip pasakojimas sakmės ar ritualinės dramos pavidalais. Mitas yra etiologinis pasakojimas: jo vaizduojami pradiniai veiksmai parodo, kaip atsirado dabartinė egzistencinė būklė. Mitai apie blogio prigimtį pasakoja, kaip nuo pradinės ontologinės būklės, kai blogio dar nėra, pereinama prie dabartinės būklės, kai blogis jau yra. Mitinis pasakojimas savitas tuo, kad jo neįmanoma išreikšti logine kalba. Išverstas į sąvokų kalbą, mitas virsta alegorija (tai būdinga ir simboliui). Mitas remiasi savotiškomis konkrečiomis universalijomis: jo herojus reiškia kiekvieną žmogų, jo veiksmas ir veikėjai vaizduoja visuotinę žmogiškąją situaciją. Mito dėka asmeninė blogio patirtis pasidaro ne tik aktuali, bet ir esminė. Ricoeurui rūpėjo kaip tik jungtis tarp asmens ir pamatinės žmogaus situacijos. Mitas kalba apie žmogų ne kaip apie atskirą, pavienį asmenį, bet kaip apie žmonių giminės atstovą, o apie blogį – ne kaip apie vienkartinį įvykį, bet kaip apie nuolat atsikuriančią draminę koliziją. Paskirybė čia yra bendrybės egzemplifikacija. Adomas reiškia kiekvieną žmogų, jo vienkartinumą ir kartu universalumą

kaip žmonių giminės atstovo. Beje, toks yra ir mito laikas: mitinis įvykis vienkartinis, o kartu jis atstovauja kiekvienam laikui, kiekvienai dabarčiai.

Ricoeurui svarbiausi keturių tipų mitai, skirtingai aiškinantys blogio kilmę pasaulyje: kūrimo, tragiškasis, sielos tremties ir nuopuolio. Jis aiškiai pasako, kad tikslingai pasirenka tuos, kurie yra lemtingi Vakarų tradicijai: šios mitinės sampratos steigė ir vis dar veikia Vakarų kultūrą. Ricoeuras pripažįsta, kad taip pasirenkant atsiranda kultūrinis kontingentiškumas. Kitur jis sako, jog ima būtent šiuos mitus todėl, kad jais minta jo kultūrinė atmintis.[20] Kitaip sakant, šiame su tam tikra kultūrine tradicija ir su asmeniu esmiškai susijusiame apmąstyme neišvengiamai ir, kaip matysime, vaisingai dalyvauja tradicijos kontingentiškumas ir asmens partikuliarumas, jam yra būdingas kultūrinės ir individualios archeologijos momentas.

Archajiškiausias yra kūrimo mitas. Jo pavyzdžiu Ricoeuras pasirenka Babilono mitus. Kūrimo mitas pasakoja, kad pradžioje buvęs chaosas, kuris sutampa su blogiu. Tvarka atsiradusi, dievui ar dievams kaunantis su chaoso jėgomis, jas nugalėjus ir įkūrus kosmosą. Taigi pasaulio tvarkos ir žmogaus dabartinės būklės atsiradimas yra naujos dievų kartos veiksmo rezultatas. Nediferencijuoto chaoso būsena yra ankstesnė už tvarką, o blogis – pirmapradis, jis koegzistuoja su dieviškuoju pradu. Žmogus šiame mite nėra blogio kūrėjas, jis aptinka jau esamą blogį ir tęsia jį savo blogais veiksmais, nukreiptais prieš dievų įsteigtą tvarką.

20 Žr. Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, p. 49.

Tragiškojo mito pavyzdys yra graikų tragedija. Ji kildina blogį iš paties dievo. Tiksliau sakant, pačiame dieve gėris ir blogis nėra išskirti. Aischilo *Prikaltojo Prometėjo* Dzeusas yra amoralus. Pavydaus likimo lemta Edipo kaltė absurdiška, nesuvokiama žmogaus protui. Todėl tragiška teologija, Ricoeuro nuomone, neįmanoma, o „[t]ikslus tragiškos teologijos suformulavimas reikštų religinės sąmonės susinaikinimą"[21]. Ir kaip tik todėl, pasak jo, tragiškas mitas esmiškai siejasi su neanalitine pateikimo priemone – teatro vaidinimu. Tragiškas konfliktas gali būti išspręstas ne racionaliai, o tik estetiškai ir jausmiškai: žiūrovas dalyvauja herojaus kančiose, tapatindamasis su juo ir jį atjausdamas, verkdamas kartu su juo.

Kaip ir kūrimo, tragiškajame mite blogis yra ankstesnis už žmogų. Bet tragedijos nėra, kol bloga lemtis nesusiduria su herojaus valios tvirtumu. Drama vyksta dėl lemties ir laisvės priešpriešos.

Trečiasis yra sielos tremties mitas. Ricoeuras jį rekonstruoja ar veikiau sukonstruoja daugiausia iš filosofinių – platoniškų ir kitokių – šaltinių. Pasak šio mito, blogis kyla todėl, kad savo prigimtimi dieviška siela nupuola ir yra įkalinama žmogaus kūne. Ji gali išsivaduoti per savo tikrosios esmės prisiminimą ir askezę – kūniškumo paneigimą. Didžiausia pagalba čia yra teorijos, filosofijos praktikavimas.

Pagaliau ketvirtasis yra biblinis Adomo mitas. Šio mito savitumą, palyginti su ankstesniaisiais, sudaro tai, kad blogio kilmė siejama su žmogumi: blogis yra žmonių giminės protėvių nuopuolio pasekmė. Adomo mitas –

[21] Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 226.

tai savotiška teodicėja, atskirianti blogio atsiradimą nuo pasaulio pradinio gerumo. Biblijos Dievas yra šventas ir nekaltas, kūrimas – besąlygiškas gėris. Dievas sukūrė pasaulį ne kovodamas, o tiesiog paliepdamas, žodžio galia. Adomo mitas vaizduoja perėjimą iš pradinės žmogaus nekaltybės į dabartinę nuopuolio būklę. Susigundydamas Adomas savo veiksmu pradeda blogį, kuris žmonių giminei tampa kiekvieno konkretaus asmens atliekamo blogio sąlyga. Taigi Adomo mite blogis yra ne struktūriškas ir kosmologiškas, įrašytas į pamatinę pasaulio sąrangą, o istoriškas – atsiradęs ir žmogaus įvykdomas.

Šis simbolių ir mitų aprašymas telpa religijos fenomenologijos rėmuose. Religijų tyrinėtojas neutraliai fenomenologiškai aprašo simbolius ir mitus, laikinai perimdamas tikinčiojo intencijas. Būtent šioje plotmėje veikia lyginamoji religijotyra. Tai aprašomojo pobūdžio mokslas, kuris nesiima spręsti apie savo objekto tiesą ar netiesą. Bet filosofiniu požiūriu tokia pozicija nepatenkinama. Tiesos reikalavimą Ricoeuras (beje, specialiai nesvarstydamas, tiesiog savaime) susieja su egzistencialumu. Tiriant mitus taip, kaip tai dėstėme iki šiol, neįmanoma iškelti klausimo, ar tikima tuo, ką mitas sako, ir ką šis pasakojimas reiškia man pačiam? Religijos fenomenologas laiko tiesa simbolių rišlumą ir sistemiškumą. Mito tiesos, jo teisumo ar neteisumo klausimas religijos fenomenologijos plotmėje negali būti keliamas. Reikšmingas dalykas, kad kiekvienas šių mitų kažką mums sako, ir jų balsų negalime neišklausyti. Tačiau Ricoeuras vaizdingai klausia: ar filosofas gali būti mitų Don Žuanas? Jis pats atsako neigiamai: „reikia turėti poziciją, kad

girdėtum ir suprastum. Didelė iliuzija manyti, kad gali tapti grynu stebėtoju be svorio, be atminties, be perspektyvos ir žiūrėti į viską su vienoda simpatija. Griežtai kalbant, toks indiferentiškumas panaikina galimybę įsisavinti."[22] Todėl Ricoeuras reikalauja interpretuojant mitus palikti nesuinteresuoto stebėtojo poziciją ir įsijungti į jų dinamiką. Pirmasis žingsnis pereinant nuo nesuinteresuoto stebėtojo prie dalyvio pozicijos, įsiterpiant tarp mitų, yra dinaminis jų traktavimas. Beje, matėme, kad kaip tik šitaip Ricoeuras išdėstė ir blogio simbolių sistemas.

Istorinėje tikrovėje mitai nėra neutralūs vienas kito atžvilgiu, netarpsta taikiai vienas šalia kito. Tokiais jie tampa tik aprašyti, patekę į knygas apie įvairius ir skirtingus mitinius pasaulėvaizdžius. Realus istorinis pasaulis nėra ramus – kiekvienas mitas numitina, demaskuoja kitus mitus kaip netikrus, neteisingus. Iš esmės Ricoeuras kelia uždavinį atnaujinti šią mitų tarpusavio kovą minties stichijoje. Tai esą galima padaryti, nagrinėjant mitus dinamiškai – juos konfrontuojant ar, tiksliau sakant, leidžiant jiems konfrontuoti tarpusavyje. „[...] Skirtingai nuo statinio požiūrio, kuris laiko mitus lygiateisiais, dinaminis požiūris iškelia aikštėn mitų kovą."[23] Dinaminiu požiūriu nagrinėjami mitai apie blogio prigimtį poliarizuojasi į vadinamus spekuliatyviuosius, kuriuose blogis laikomas būsena iki žmogaus, ir reflektyviuosius mitus, kuriuose blogio atsiradimas siejamas su žmogumi. Šių tipų mitai vienas kitam prieštarauja ir

[22] Ibid., p. 306.
[23] Ibid., p. 309.

kovoja tarpusavyje, bet nė viena pusė, pasak Ricoeuro, negali visiškai nugalėti kitos.

Labiausiai Ricoeurui rūpi reflektyvusis, Adomo mitas, kaip tik jo požiūriu jis ima skaityti kitus mitus. Visų pirma Ricoeuras pastebi, kad reflektyvusis mitas nepajėgia galutinai nugalėti spekuliatyviojo. Su mito, siejančio blogio atsiradimą su žmogaus veiksmu, pagalba neįmanoma suformuluoti blogio, ankstesnio už žmogų, problemos. Biblinė kūrimo samprata numitina babiloniškąją: žydų Dievas visagalis, jam nereikia kovoti su chaoso dievais, kad sukurtų kosmosą, pakanka tarti žodį. Kadangi pradžioje santykio su blogio jėgomis nėra, Biblijos pasaulis yra pirmapradiškai geras. Kaltė dėl blogio atsiradimo atitenka žmogui. Vis dėlto, teigia Ricoeuras, Adomo mitas nepajėgia visiškai pašalinti chaoso. Pirmuosius žmones sugundantis žaltys yra pirmykščių pabaisų, chaoso reliktas – blogio, ankstesnio už žmogų ir glūdinčio pačiame pasaulyje, simbolis, kuris nurodo, kad blogis negali būti laikomas tiktai žmogaus laisvo veiksmo padariniu.

Kita tipologinė Adomo mito priešybė yra tragiškasis mitas. Dievas čia ne šventas, o apgavikas, žmogus – ne savosios nuodėmės, o likimo pasmerktas blogiui. Bet tragiškumo pėdsakas išlieka ir Adomo mite: žaltys gundo, nurodydamas išorinę žmogaus laisvės ribą, o kiekvienas apribojimas siaurina egzistencijos galimybes ir šia prasme yra tragiškas. Išorinio blogio pripažinimas neleidžia traktuoti blogį tiktai etiniu ir juridiniu požiūriu. Todėl žmogaus, dalyvaujančio blogyje, bet už jį neatsakingo, patirtį gali išreikšti tik tragedija. Adomo mito esmė yra etinio požiūrio įtvirtinimas – žmogaus atsako-

mybės už blogį teigimas, o tragiškasis momentas riboja šį požiūrį, įtvirtindamas šalia jo likiminį laisvės matmenį.

Sielos tremties mitas tipologiškai taip pat yra Adomo mito priešybė. Bet ir šiedu mitai sąveikauja: sielos tremties mite kūnas yra savotiškas suvedžiotojas, įkeltas į žmogaus vidų. Konfliktas tarp gėrio ir blogio čia suprantamas kaip vidinis konfliktas tarp kūniškų žmogaus troškimų ir sielos (kūną suprantant simboliškai – kaip tai, kas žmoguje priešinasi jo laisviems sprendimams).

Dinamiškai interpretuodami mitus, pasak Ricoeuro, nuo religijų fenomenologijai būdingos tiesos, kuria netikima, plotmės einame prie anzelmiškosios tikėjimo, kad suprastum, plotmės. Taip blogio išpažinimo raštijos analizės plotmėje žengiamas žingsnis, kuris turi pamatinę reikšmę Ricoeuro vėliau plėtotam „tikinčio proto" projektui. Sakraliniai ženklai buvo užmiršti ir hermeneutika turi padėti juos prisiminti, grąžindama žmogaus egzistencijai simbolinį matmenį.

Žengus šį žingsnį ir ėmus skaityti skirtingus mitus tam tikru požiūriu, kartu įeinama į jų supratimo ratą. Mitų erdvė tampa orientuota, matoma tam tikroje perspektyvoje: priėmus vieną mitą, galima iš dalies perimti ir kitus. Ricoeuras sąmoningai daro prielaidą, kad vieta, iš kurios geriausiai galima klausyti, girdėti ir suprasti tai, ko mus gali pamokyti visi mitai kartu, yra biblinis Adomo mitas. Kartu dinaminė ir sąmoningai perspektyvistinė simbolių ir mitų interpretacija yra Ricoeuro hermeneutinės galvosenos ypatybės – pliuralių racijų ir jų dialektinės pynės pripažinimo – pavyzdys. Ji atsikartoja ir kristalizuojasi vėliau.

Vėliau jis pats apibūdino savo mitų analizę kaip „semantinę studiją".[24] Tokia mitų semantika, net ir dinaminis jų svarstymas yra pirmasis žingsnis kelyje į filosofiją, pradedančią nuo mitų, savotiškas paruošiamasis etapas, suteikiantis objektą filosofiniam simbolių ir mitų (šiuo atveju – mitų apie blogio kilmę) apmąstymui.

Vis dėlto tai tik pirmas žingsnis. Filosofijai nepakanka ne tik statinio, bet ir dinaminio mito skaitymo. Filosofija pretenduoja suprasti viską, taip pat ir religiją. Tačiau kartu Ricoeuras aiškiai sako, kad „religinės blogio simbolikos tiesioginė filosofinė transkripcija"[25] neįmanoma, nes tai vėlgi būtų jos alegorizavimas. „Egzegetas kaipo toks gali nuolat gyventi rate taip pat, kaip [religijų] komparatyvistas gali nuolat praktikuoti tiesos *epochï* ir gyventi neutraliai tikėdamas. Bet griežtai nuosekliai reflektuojantis filosofas negali sustoti šiame etape. Hermeneutinio rato suvokimas atima jam patogumą neutraliai tikėti. Tačiau šitai verčia jį mąstyti *pradedant* simboliais, o nebe su simbolių *pagalba*."[26] Šį principą jis kartojo ir vėliau: „[...] jei mokslininkas kaip mokslininkas gali ir turi praktikuoti šį suskliautimo metodą, filosofas kaip filosofas negali ir neturi išvengti klausimo apie absoliutų savo objekto galiojimą [...]."[27] Tai reikalauja suprasti, jog mitas kreipiasi į mane, liečia mane. Nebegalime tiesiogiai gyventi simbolių pasaulyje, naiviai tikėti. Bet kaip tik todėl tam, kad suprastume, turime interpretuoti.

24 Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, p. 22.
25 Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 348.
26 Ibid., p. 354–355.
27 Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965, p. 38.

Tačiau čia iškyla esminis klausimas: ar apskritai galima filosofija, kuri, viena vertus, išsaugotų simbolių ir mitų savitumą, nepaverstų jų alegorijomis ir gnostine pseudožinija, o kita vertus – neprarastų savo pačios savitumo? Simbolių ir mitų kalba filosofinei refleksijai neperregima, tad ar galima padaryti simbolį ir mitą mąstymo išeities tašku, nepaverčiant jų alegorijomis, tai yra neišverčiant tiesiogiai į sąvokų kalbą, o kita vertus, nepaverčiant jų esmiškai sekliu ir nepagilinamu dalyku?

Pozityvaus ir detalaus atsakymo į klausimą, kaip filosofija galėtų apmąstyti simbolius ir mitus neprarasdama savo kaip racionalaus mąstymo esmės, mano supratimu, Ricoeuras nėra davęs. *Blogio simbolikos* pabaigoje jis nubrėžė sprendimo projektą, vėlesniuose straipsniuose ne kartą grįžo prie jo ir jį tikslino. Bet, matyt, galutinio sprendimo nebuvimas – neatsitiktinis dalykas. Ricoeuras taip nusakė čia iškylančią dilemą: „[...] ženklu ir paslaptimi viskas jau buvo pasakyta *iki* filosofijos [...]. Antra vertus, mūsų uždavinys interpretuojant orakulą yra kalbėti aiškiai, galbūt netgi rizikuojant kai ką nuslėpti. Filosofija prasideda joje pačioje, ji yra pradžia. Taigi filosofinis diskursas hermeneutiniu aspektu atkartoja paslaptis, kurios yra senesnės už jį, apglėbia jį ir maitina, o kartu jis ieško pradžios, siekia tvarkos, reikalauja sistemingumo".[28]

Paslapties sąvoka nėra atsitiktinė. Ricoeuras ją perėmė iš savo pirmojo mokytojo, Gabrielio Marcelio. Marcelis paslapties sąvoką priešino problemos sąvokai: problema yra racionalaus tyrimo, taip pat ir filosofinio, dalykas, o paslaptis kaip tik lieka neprieinama tokiam tyrimui. Taip

[28] Paul Ricoeur, „Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (I)" šioje knygoje, p. 43.

yra todėl, kad problema iškyla priešais ir ją galima aprėpti protu, tuo tarpu paslaptis yra tai, kam priklausoma ir kas negali būti atskirta nuo savęs jokia analitine pastanga, nes sudaro patį savasties pagrindą. Ricoeuras panaudoja paslapties sąvoką, kalbėdamas apie filosofijos santykį su filosofiniam mąstymui heterogeniškais dalykais – simboliais ir mitais.

Savotiškas paslapties sąvokos atitikmuo racionaliame mąstyme yra sąvoka, prancūzų filosofijoje išreiškusi imanentinę racionalaus tyrimo ribą ar paskutinį jo žingsnį – būtent Blaise'o Pascalio lošimo sąvoka. Pascalio filosofijoje lošimas atsiranda tada, kai reikia spręsti apie anapusybę. Apie anapusybę kaip tik neįmanoma pasakyti ką nors atsakingai – tai paslaptis, kurios akivaizdoje protas pasuoja. Kaip tik čia Pascalis siūlo lošimo taktiką: protinga atsisakyti nuo proto, kuris šiuo atveju vis tiek bejėgis, ir tiesiog statyti viską ant kortos.

Ricoeuras taip pat pripažįsta, kad filosofija negali prieiti prie simbolių ir mitų grynai teoriniu keliu. Pasak jo, filosofijos kreipimasis į juos yra lažybos. „Aš lažinuosi, kad geriau suprasiu žmogų bei ryšį tarp žmogaus būties ir visų buvinių būties, sekdamas simbolinio mąstymo *nuoroda*. Šias lažybas vėliau reikia verifikuoti ir, taip sakant, persunkti inteligibilumu. Tai savo ruožtu transformuoja mano lažybas: lažindamasis, kad simbolių pasaulis yra reikšmingas, kartu lažinuosi, kad mano lažybos man grįš refleksijos priemonėmis, rišlaus diskurso terpėje."[29] Lažybos, pasak Ricoeuro, atveria tam tikrą kelią – leidžia filosofijai eiti prie mito.

[29] Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 355.

Simbolių svarstymas turi tapti pačios filosofijos pamatu. Hermeneutinė filosofija turi tapti tokia filosofija, kuri „[...] pradeda nuo simbolių ir stengiasi pakelti prasmę į aukštesnį lygmenį, suformuoti ją su kūrybiškos interpretacijos pagalba“[30]. Deja, kūrybiškos interpretacijos sąvoka taip pat lieka gana neapibrėžta, Ricoeuras jos plačiau neišdėsto, nors labai dažnai prie jos grįžta vėlesniuose darbuose. Aišku tik tiek, kad šiuo atveju kūrybiška interpretacija – tai savotiškas filosofijos kaip racionalaus ir savarankiško tyrimo, prisiimančio atsakomybę už išvadas, reprezentantas tuomet, kai imamasi filosofinio simbolių nagrinėjimo. Tokio tyrimo pavyzdžiu Ricoeuras laiko Kanto *Esė apie pradinį blogį*, interpretuodamas jį kaip filosofinį krikščioniškosios nuopuolio sampratos perdirbinį. Taigi Ricoeuras sako: „Noriu išmėginti kitą, kūrybiškos interpretacijos kelią. Ši interpretacija gerbia pradinę simbolių paslaptį ir leidžiasi jos mokoma, tačiau ja pasinaudodama ji padeda iškilti prasmei, formuoja šią prasmę visiškai atsakingai, kaip savarankiškas mąstymas.“[31] Ėjimas prie simbolių yra paradoksalus šuolis, žaidimas, lažybos. Tasai paradoksalumas Ricoeurui nuolat nedavė ramybės ir jis mėgino kitaip šį judesį išaiškinti, plėtodamas aplinkkelio – savotiškos hermeneutinio rato atmainos – idėją.

Ką gi mitai gali duoti filosofijai? Aptardamas savo atliktos mitų apie blogio prigimtį analizės rezultatus, Ricoeuras sako: „Ypatingo dėmesio verta tai, kad ta simbolika, tie simbolizmai nėra priedas prie jau turėto blogio

[30] Ibid., p. 355.

[31] Paul Ricoeur, „Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (I)“ šioje knygoje, p. 48.

suvokimo, kad ji kuria pirminę kalbą, sudarančią nuodėmių išpažinimą. Simbolių sistema čia iš tikro yra raiška. Iš esmės tai logosas jausmo, kuris be jo liktų neapibrėžtas, blankus ir neperduodamas. Simbolis iš tikro atveria ir atskleidžia patirties sritis."[32] Neįmanoma kalbėti apie blogį tiesiogiai, blogio patirtį išreiškia tik dviprasmė simbolių kalba. Todėl filosofinis simbolių svarstymas gali tapti realia alternatyva introspekcijai, betarpiškai savirefleksijai, kurią Ricoeuras kritikavo, nagrinėdamas Descartes'ą (prie šio klausimo dar prieisime). Mat simbolių apybraižų seka nužymi kažką panašaus į „kaltės patirties trajektoriją". Ricoeuras kalba ir apie „blogio pojūčio ir patirties revoliucijas".[33] Bet kaip tik todėl, kad čia aptinkama įvairialypė ir prieštaringa patirtis, „[...] nepasineriame į abejotiną kaltės jausmo introspekciją. Trumpą, tačiau, mano supratimu, įtartiną introspekcinės psichologijos kelią reikia pakeisti ilgu, tačiau patikimesniu didžiųjų kultūros simbolių dinamikos reflektavimo keliu."[34]

Kaip matysime, filosofinis mito svarstymas gali tapti tam tikru hermeneutinės refleksijos variantu. Filosofo uždavinys, siekiant realizuoti šį variantą pasirinktos simbolikos ir mitikos plote, yra „[...] naudotis simboliu kaip tikrovės detektoriumi ir išdėstyti, pagal tam tikros mitikos nuorodas, jausmų empiriką, kurios svorio centras glūdi didžiuosiuose žmogaus blogio simboliuose. Jo

[32] „Symbol daje do myślenia", in Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa: Pax, 1975, p. 21.
[33] Paul Ricoeur, *De l'interprÈtation: Essai sur Freud*, p. 22.
[34] Paul Ricoeur, „Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (I)" šioje knygoje, p. 35.

darbas čia yra [...] atskleisti žmogaus paslaptį remiantis chaoso, sumaišties ir nuopuolio simboliais."[35] Šį uždavinį Ricoeuras formuluoja pasinaudodamas Kanto sąvoka – jis kalba apie simbolių transcendentalinę dedukciją, tai yra jų grindimą kaip tam tikros objektinės srities konstravimo galimybę: „[...] simbolį, panaudotą kaip priemonę aptikti ir iššifruoti žmogiškąją tikrovę, verifikuoja jo sugebėjimas iškelti, apšviesti, sutvarkyti [...] šią žmogiškosios patirties sritį, šią išpažinimo sritį [...]"[36].

Taip keliant klausimą, iškyla svarbi teorinė dilema, apie kurią jau buvo užsiminta. Simbolių ir mitų kalba yra, Ricoeuro pripažinimu, filosofiniam mąstymui neperregima, neskaidri. Simbolinės išraiškos visuomet lieka daugiaprasmės, o simbolių kalba nėra nei universali, nei būtina. Tačiau filosofija reikalauja universalaus racionalumo ir vienareikšmiškumo. Vis dėlto Ricoeuras siūlo imtis filosofinės simbolių kalbos analizės. Toks reikalavimas iš esmės reiškia, jog reikia peržiūrėti pačią filosofijos sampratą. Filosofija turi siekti ne redukuoti, išsemti simbolį kaip tam tikrą pozityvių prasmių nešėją, bet jį suprasti, simbolių kalba turi tapti filosofinio apmąstymo ikifilosofiniu pamatu. Taigi filosofavimo pradžia, išeities taškas neturi būti įtvirtintas filosofinės refleksijos priemonėmis, reali apmąstymo atrama turi būti ikifilosofinė kalba. Kaip skelbia Ricoeuro esė, išspausdintos 1959 metais žurnale *Ésprit* ir vėliau išplėtotos knygos *Blogio simbolika* baigiamajame skyriuje, pavadinimas – „simbolis duoda minčiai peno" (beje, tai skolinys

[35] „Symbol daje do myślenia" in Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, p. 22.
[36] Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 355.

iš Kanto *Sprendimo galios kritikos*). Mitinė simbolinė kalba suteikia refleksijai pozityvią atramą, išeities tašką, kurio neduoda reflektyvaus *cogito* „smaigalys". Sutikdama su tokiu išeities tašku, pasiremdama tokia plotme, filosofija įeina į hermeneutinį ratą, kurį sudaro žinią nešantis, prasmę teikiantis tekstas ir jas įsisavinanti interpretacinė veikla. Filosofija tampa hermeneutine filosofija.

Blogio simbolikoje suformuluota dviprasmės kalbos samprata dominavo, galima sakyti, visoje tolesnėje Ricoeuro filosofijoje. Jis kreipėsi į problemų laukus, kuriuos atvėrė ši samprata. Simbolio, arba dvilypės prasmės, sritį Ricoeuras pradėjo traktuoti daug plačiau, daugialypes intencijas įžvelgė ne tik mito ir simbolio kalboje, bet kiekvienoje kalbinėje raiškoje. Atitinkamai subendrėjo hermeneutikos samprata.

Pats Ricoeuras šį naują posūkį siejo su savo dėmesiu psichoanalizei. Iš tiesų pirmiausia jis atkreipė dėmesį į tai, kad simbolių, arba dvilypės prasmės, sritį nagrinėjo psichoanalizė. Ji tapo pirmąja ir vienintele aiškinimo disciplina, kuriai Ricoeuras skyrė sistemingą veikalą: 1965 metais pasirodė jo knyga *Apie interpretaciją. Esė apie Freudą*. Jau Freudo veikalo pavadinimas *Sapnų aiškinimas* (*Traumdeutung*) nurodo į hermeneutinę procedūrą – autorius apibūdina ją kaip vertimą iš nesuprantamos sapno kalbos į suprantamą analizės kalbą. Šalia mitikos pasirodo kitos dvilypės prasmės sritys – onirika ir poetinė kūryba, kurią detaliai analizuoti Ricoeuras ėmėsi kiek vėliau. Visais šiais atvejais simbolio problematika, galima sakyti, sutampa su kalbos problematika. „Nėra simbolikos iki kalbančio žmogaus, net jei simbolių galia yra

įsišaknijusi giliau, kosmoso išraiškingume, geismo nore pasakyti [*vouloir-dire*], subjekto vaizduotės įvairovėje. Bet kosmosas, geismas, įsivaizduojamybė [*l'imaginaire*] visuomet gauna žodį kalboje."[37]

Savo ruožtu kalba imama suvokti kaip pagrindinė dabartinės filosofijos problema. Tiesa, vėliau, 1973 metais, Teksaso krikščioniškajame universitete skaitytame paskaitų cikle, pavadintame *Interpretacijos teorija*, Ricoeuras padarė kai kurias išlygas: „Prieš kelerius metus hermeneutikos uždavinį aš visų pirma siejau su kelių reikšmės sluoksnių iššifravimu metaforinėje ir simbolinėje kalboje. Tačiau šiandien man atrodo, kad metaforinė ir simbolinė kalba nėra bendrosios hermeneutikos teorijos paradigma."[38] Hermeneutikos kaip simbolių interpretavimo aptarimas jam dabar atrodė per siauras. Dabar Ricoeuras mano, kad reikia aprėpti visą diskurso problematiką, be kita ko, raštą ir literatūros kūrinį. Nuo mąstymo įtarpinimo per simbolius Ricoeuras eina prie jo įtarpinimo per tekstus. Savo paskaitų pagrindu parengtų keturių esė uždavinį Ricoeuras apibūdina kaip „laipsnišką artėjimą prie vienintelės problemos sprendimo – kalbos supratimo tame lygmenyje, kuriame gimsta eilėraščiai, pasakojimai bei esė – tiek literatūriniai, tiek filosofiniai"[39].

Plačiau imant, su teksto hermeneutika tam tikra prasme grįžtama prie labai tradicinio hermeneutikos objekto. „Ankstesniuose savo darbuose, ypač *Blogio simbolikoje*

37 Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, p. 25.

38 Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, vertė Rasa Kalinauskaitė, Gintautė Lidžiuvienė, Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 91–92.

39 Ibid., p. 9.

bei *Freudas ir filosofija* [knygos *Apie interpretaciją. Esė apie Freudą* angliško vertimo pavadinimas. – *A.S.*], hermeneutikos apibrėžtį tiesiogiai grindžiau objektu, kuris atrodė esąs ir plačiausias, ir kartu apibrėžčiausias – turiu omenyje simbolį. Patį simbolį apibrėžiau kaip dvilypę reikšmę turinčią semantinę struktūrą. Šiandien nebesu toks tikras, kad galima taip tiesiogiai spręsti problemas neatsižvelgus į kalbinius argumentus."[40] Jo vėlesnės išlygos tiesiogiai liečia simbolio ir metaforos, kurią Ricoeuras nagrinėjo, santykius, – pastarųjų supratimą jis dabar siekė peržiūrėti. Jo darbuose individualios metaforos stoja greta tradicinių kultūrų simbolių.[41]

Tos išlygos kaupia ir jo posūkio į struktūralistinę diskurso analizę patirtį. Savo intelektualinės autobiografijos bandyme Ricoeuras rašo: „Priėmimas, platesnis negu struktūrinė analizė, reikalavo ‚objektyviai' traktuoti *visas* kalbos sistemas anapus simbolių savitumo."[42] Juolab įdomu, kad simbolis šiame kontekste Ricoeurui svarbus tuo, jog tai „nėra grynai semantinė struktūra"[43], ji nurodo į ontologinius filosofavimo akiračius, kuriuos nagrinėsime toliau.

Bet ir vėliau jis teigdavo, kad hermeneutika yra simbolių interpretavimas, arba jų dvilypės prasmės dešifravimas.[44] Šiaip ar taip, daugialypė prasmė sudaro ypatin-

[40] Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, vertė Rasa Kalinauskaitė, Gintautė Lidžiuvienė, Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 59–60.

[41] Žr. Paul Ricoeur, „De l'interprétation", in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986, p. 29–30.

[42] Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 34.

[43] Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, p. 59.

[44] Žr. „De l'interprétation", in Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 30.

gą prasmingų išraiškų matmenį. Prasmės daugialypumu remiasi tai, ką Ricoeuras vadina prasmės pertekliumi, būdingu kalbai ir keliančiu taipogi daugialypį uždavinį aiškinti, kitais žodžiais tariant, keliančiu hermeneutinį uždavinį. „Sakyčiau, kad simbolių esama ten, kur kalbinė išraiška savo dvilype ar daugialype prasme atitinka interpretavimo darbą. Šį darbą skatina dirbti *intencinė struktūra, kurią sudaro ne prasmės santykis su daiktu, o prasmės architektūra, prasmės santykis su prasme, antrosios prasmės santykis su pirmąja, nesvarbu, ar tai būtų, ar nebūtų analogijos santykis, ar pirmoji prasmė nuslėptų ar atvertų antrąją.*"[45] Simboliai yra kalbinės išraiškos, turinčios dvilypę prasmę ir reikalaujančios interpretavimo, prasmės dešifravimo. Savo ruožtu interpretavimą Ricoeuras pavadino „dvilypės prasmės mąstymu".[46] Simbolis esmiškai reikalauja interpretacijos: „[...] kur vienas sapnuoja, pranašauja ar kuria poeziją, atsiranda antrasis, kad interpretuotų; interpretacija yra organiška simboliniam mąstymui ir dvilypei jo prasmei"[47].

Savo laiku Ricoeuras pradėjo domėtis mitais ne mitologo ar religijotyrininko intereso skatinamas. Jo interesas buvo filosofinis – sučiuopti tam tikros patirties aprašymą, kuris galėtų tapti filosofinio apmąstymo pagrindu. Jis pasirinko ypatingą patirtį – blogio patirtį. Bet kreipimosi į tokią patirtį būdas turėjo daug bendresnę reikšmę Ricoeuro filosofijos plėtrai: artikuliavo jo būsimųjų apmąstymų kryptis ir plotmes. Mitų kalbos traktavimas kaip tam tikros patirties išraiškos plotmės tapo pavyzdžiu tolesnei Ricoeuro hermeneutikos plėtrai.

[45] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 26–27.
[46] Ibid., p. 18.
[47] Ibid., p. 27.

Kalba atlieka įtarpinimo funkciją. Patirtis, pasak jo, visuomet įgyja kalbinę išraišką, savo ruožtu reikalaujančią interpretacijos. Be to, ta kalba ypatinga, ji esmiškai daugiaprasmė. Ricoeuras tai vadina kalbos pilnatve.

Simbolinės, dviprasmės išraiškos – būtent toks vienu metu buvo Ricoeuro hermeneutikos objektas. Vėliau jam parūpo alegorija, metafora, pasąmonės raiška. Atitinkamai keitėsi ir hermeneutikos samprata. Vėliau Ricoeuras performulavo uždavinį, kalbėjo nebe apie simbolio, o apie teksto ar rašto hermeneutiką, iš esmės grįždamas prie labai tradicinės hermeneutikos objekto sampratos. Dvi svarbiausios tokių apmąstymų kryptys išryškėjo jau blogio patirties apmąstymo pabaigoje – čia Ricoeuras trumpai nusakė refleksijos sampratos transformavimo ir ontologijos transformavimo programas, kurias vykdant kaupėsi vis daugiau konkrečių analizių.

Hermeneutinė refleksija

Žiūrint retrospektyviai, Ricoeuro filosofijos kreipimosi į mitus programa įsirašo į platesnį kontekstą jo mėginimų nusakyti savitą – hermeneutinę – refleksiją, o žiūrint istoriškai – ruošia tą platesnį kontekstą tematiškai ir metodologiškai. Françoise Dastur netgi apibūdina ankstyviausią Ricoeuro mąstymo etapą dar iki fenomenologijos ir net iki Gabrielio Marcelio bei Karlo Jasperso įtakų kaip reflektyvinę filosofiją.[48] Ricoeuras pats mini

[48] Françoise Dastur, „De la phénoménologie transcendentale a la phénoménologie herméneutique" in Jean Greisch, Richard Kearney, red., *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris: Les éditions du cerf, 1991, p. 37.

gimnazijoje ir universitete patyręs prancūzų reflektyvinės filosofijos tradicijos, kylančios iš vokiečių neokantininkų, įtaką.[49] Hermeneutiką Ricoeuras taip pat siejo su reflektyvinės filosofijos projektu, apibūdino ją kaip savitą šio projekto įgyvendinimo būdą, kalbėjo apie „[...] hermeneutinės problemos implantavimą į refleksijos judėjimą"[50]. Pristatydamas savo filosofiją anglosaksų publikai, Ricoeuras pasirinko savotišką, tačiau, matyt, neišvengiamą būdą: pirmiausia aptarė filosofinę tradiciją, kuriai jis priklausė ir kurią trumpai nusakė būtent kaip reflektyvinės filosofijos tradiciją, o jos fone aptarė savo tyrimų kryptį ir uždavinius.[51]

Kaip jau minėta, kreipdamasis į blogio patirtį išreiškiančius mitus, Ricoeuras sąmoningai apsiribojo tais, kurie sudaro jo paties baigtinę atmintį. Taip pat grindžiamas ir filosofinis mitų svarstymas: „tiktai mano dvilypei – biblinei ir graikiškai – kultūrai spaudžiant jaučiausi priverstas įterpti į reflektyvinę filosofiją [...] interpretaciją simbolių [...], kuriuose įžvelgiau pirmąjį netiesioginių blogio suvokimo išraiškų sluoksnį [...]"[52]. Iš tų pačių kultūrų buvo paimti ir mitai, be to, jie buvo sudėlioti į dinaminę perspektyvą atsižvelgiant į jų svarbą Vakarų kultūrai. „Priimdamas simbolių ir mitų tarpininkavimą, savęs supratimas įterpia į refleksiją kultūros istorijos klodą."[53]

Kodėl dabarties filosofija, – klausia Ricoeuras, – turi kreiptis į mitą? Anot jo, sukant mito link, „[...] mėginama

[49] Žr. Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 15.

[50] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 54.

[51] Žr. „De l'interprétation", in Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986, p. 25.

[52] Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 30–31.

[53] Ibid., p. 32.

išvengti sunkumų, kuriuos filosofijai sudaro išeities taško problema"[54]. Filosofijos išeities taško problema, apie kurią kalba Ricoeuras, aštriai iškilo naujaisiais laikais. Klasikinį pavidalą ji įgijo Descartes'o filosofijoje. Kaip žinoma, ieškodamas radikalaus filosofijos pagrindimo, Descartes'as priėjo išvadą, kad toks išeities taškas yra teiginys, kuriuo nebeįmanoma suabejoti: *cogito ergo sum*, „mąstau – taigi esu". Filosofuojančio subjekto refleksijos akte jo mąstymas tapatus jo būčiai. Kitaip sakant, tam tikru pamatiniu refleksijos, arba sąmonės atsigręžimo į save pačią, aktu įtvirtinama mąstymo ir būties tapatybė. Savimonė paskelbiama ir laikoma filosofinės analizės išeities tašku.

Vienu iš svarbiausių XX amžiaus filosofijos bruožų tampa kaip tik pasipriešinimas vyraujančiai naujųjų laikų filosofijos tendencijai laikyti savimonę filosofinės analizės išeities tašku. Descartes'o radikalus tyrinėjimas rėmėsi prielaida, kad sąmonė gali būti betarpiškai duota filosofiškai reflektuojančiam subjektui ypatingame refleksijos akte. Ši prielaida buvo daugelio kritikuojama kaip naujųjų laikų filosofijos subjektyvizmo apraiška. Nagrinėdamas savimonę, Descartes'as siekė rasti absoliučiai akivaizdų mąstymo išeities tašką, kuris nebereikalautų jokių prielaidų. Tačiau, anot Heideggerio, „aiškinimas niekuomet nebūna ko nors mums iš anksto duoto [*Vorgegebene*] suvokimas be prielaidų"[55]. Jau apibrėžimas to, kas yra akivaizdu, remiasi nepastebėtomis

[54] Paul Ricoeur, „Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (I)" šioje knygoje, p. 30.

[55] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1984, p. 150.

prielaidomis, slypinčiomis tariamai be prielaidų veikiančio mąstytojo konstrukcijoje. Tokiomis prielaidomis remiamės ir tuomet, kai siekiame pažinti save pačius. Kaip tik todėl metodinio mąstymo, prasidedančio bet kokias prielaidas atmetančia radikalia abejone, idėjai Heideggeris priešpriešino būties pirmapradžio suprantamumo, išplaukiančio iš paties žmogaus buvimo pasaulyje, idėją. Klausdamas apie būtį, žmogus randa save jau tam tikru būdu būtį suprantantį, artikuliuojantį. Šio ankstesniojo supratimo neįmanoma panaikinti su jokios metodinės procedūros, taip pat ir metodinės abejonės, pagalba. Bet Heideggeris teigia, kad išankstinio supratimo, arba prietaro (*Vorurteil*), kaip vėliau pasakė Hansas Georgas Gadameris, anaiptol nereikia panaikinti. Priešingai – išankstinis supratimas yra bet kokio pažintinio veiksmo, taip pat ir savęs pažinimo, prielaida. Filosofo uždavinys svarstant supratimo pagrindus – ne pašalinti šią prielaidą (kaip ir bet kurias kitas prielaidas) su metodinės abejonės pagalba, o tam tikru būdu ją iškelti, apmąstyti.

Šitaip iš pagrindų keičiasi pati refleksijos samprata: tai ne atsigręžimas į save ypatingu aktu, kai *aš* yra duotas sau pačiam, o mąstymo prielaidų aiškinimas, judėjimas atgal link jau buvusių ir esamų prielaidų. Atsisukdamas į save patį, mąstymas aptinka ir aiškina savo jau padarytas prielaidas. Naujųjų laikų filosofijos mąstymo be prielaidų idėjai XX amžiuje priešpriešinama savo prielaidas suvokiančio ir jas apmąstančio mąstymo idėja. Sąmonės duotis pačiai sau, kuri naujųjų laikų racionalistinei filosofijai buvo tvirtas ir neproblemiškas filosofinio mąstymo atramos taškas, jo nepajudinamas pagrindas,

XX amžiaus filosofijoje suvokiamas kaip problema. Šią problemą mėginama spręsti įvairiais būdais.

Hermeneutinė filosofija reikalauja pagrindinį racionalistinės filosofijos instrumentą – intelektualinę įžvalgą – pakeisti interpretacija. Refleksija, pasak hermeneutinės filosofijos atstovų, turi tapti hermeneutine refleksija, arba, kitaip sakant, – filosofija turi tapti hermeneutine. Patirtis, kurią čia siekiama apmąstyti, yra ta, kad sąmonė pati sau nėra duota tiesiogiai, kad ją galima suprasti tik per daugiau ar mažiau pastovias jos pačios veiklos išraiškas. Sąmonės tiesioginės duoties sau pačiai sampratai priešpriešinama sąmonės gyvenimo interpretavimo samprata. Hermeneutinė refleksija turi įsisąmoninti realiai jau vykstantį, visuomet jau užtinkamą realų dalyvavimą žmonėms bendrame prasmių pasaulyje.

Kokiu būdu galima apčiuopti šį realų sąmonės gyvenimą, jos įterptį į prasmių visumą – hermeneutinės filosofijos atstovai atsako skirtingai. Wilhelmas Dilthey'us, kuris vadinamas gyvenimo hermeneutikos projekto autoriumi ir kurio idėjos, vienaip ar kitaip transformuotos, gyvos kiekvieno dabarties hermeneutinės filosofijos atstovo svarstymuose, siejo jį su gyvenimo išraiškų aiškinimu arba istorinio kito supratimu. Save galima pažinti ne introspekcijos būdu, bet per istorinį kitą, lyginant save su juo ir matuojant nuotolį, kuris mane nuo jo skiria. Savo ruožtu kitą, pasak Dilthey'aus, galima pažinti ypatingu būdu įsigyvenant į jo epochos kultūrą.

Vėlesnė hermeneutinė filosofija kritikavo Dilthey'aus gyvenimo ir supratimo sampratų psichologizmą. Heideggeris teigė, kad Dilthey'us, teisingai laikydamas gyvenimą pagrindu, kuriuo turi remtis filosofija, vis dėlto

nekėlė, o juolab nesprendė klausimo apie gyvenimo būtį, neapmąstė paties gyvenimo ontologinio statuso. *Būtyje ir laike* Heideggeris mėgino tai padaryti – skleisti pamatinę ontologiją, aprašydamas žmogiškąją būtį – štai-būtį. Supratimas, kuriuo remiasi bet kokia reflektyvinė veikla, Heideggeriui yra ypatinga pačios žmogiškosios būties atmaina. Šis Heideggerio žingsnis davė stiprų postūmį tolesnei hermeneutinės filosofijos raidai, kuri vyko gana skirtingomis kryptimis.

Taigi hermeneutinė filosofija iškelia uždavinį įveikti vadinamąjį naujųjų laikų filosofijos subjektiškumą, arba mąstymo rėmimą subjektyviu tikrumu. Natūralu, kad Ricoeuras, taip pat kėlęs ir mėginęs spręsti šį uždavinį, kreipėsi į filosofiją, kuriai supratimas yra pagrindinė filosofavimo tema, apie kurią klostosi visos kitos. Jis pradėjo svarstyti Wilhelmo Dilthey'aus, Martino Heideggerio, Hanso Georgo Gadamerio ir kai kurių kitų idėjas. Daugelio Ricoeuro konkrečių tyrimų akiračiu tapo hermeneutinė filosofija.

Pasak jo, „[...] fenomenologija, o juolab hermeneutika įgyvendina ir kartu radikaliai transformuoja reflektyvinės filosofijos programą"[56]. Šį dvilypį santykį – tęsimą ir kartu transformavimą – Ricoeuras aptinka jau Husserlio fenomenologijoje. Transcendentalinio *ego* samprata tęsia Descartes'o *cogito* liniją: fenomenų laukas laikomas imanencijos ir neabejotinumo sritimi. Bet kitas toks pat esminis fenomenologijos momentas yra intencionalumas: sąmonė visuomet yra *ko nors* sąmonė (suvokimas

[56] „De l'interprétation", in Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 25–26.

yra *ko nors* suvokimas), ji turi vadinamąjį noeminį polių. Tad konstitucinis sąmonės darbas nukreiptas į dalykines sritis ir yra nepabaigiamas.

Ricoeuras mano, kad šitai ypač raišku vėlyvajame Husserlio darbo etape: „*Lebenswelt* niekad nėra duotas, o visuomet presuponuojamas. Tai fenomenologijos prarastas rojus."[57] Kaip tik šį momentą plėtoja hermeneutika, skleisdama gyvenamo pasaulio temą. Būtent taip Ricoeuras traktuoja Heideggerio štai-būties struktūros – supratimo – analizę. Svarbiausia Ricoeuro išvada, nagrinėjant šį fenomenologijos posūkį ir kalbant apie refleksiją, yra: „[...] nėra savęs supratimo, kuris nebūtų *tarpininkaujamas* ženklų, simbolių ir tekstų: savęs supratimas galiausiai sutampa su šių jungiamųjų grandžių interpretavimu"[58].

Dilthey'aus ir Heideggerio pradėtą refleksijos sampratos hermeneutinę kritiką Ricoeuras tęsia bent keliose plotmėse. Bet jis mėgina savaip, kitomis priemonėmis spręsti Heideggerio iškeltą uždavinį įveikti iliuziją, neva sąmonė yra duota sau pačiai. Vienas iš savitų jo posūkio nuo egzistencinio prie hermeneutinio filosofavimo momentų yra kaip tik tai, kad jis savaip supranta tinkamo savimonės eksplikavimo priemones. Taigi, kaip Ricoeuras siūlo apmąstyti realias refleksijos galimybes?

Pirmiausia Ricoeuras kritikuoja tai, ką jis vadina dekartiškosios savimonės tuštumu. Jis sutinka, kad Descartes'o *cogito ergo sum*, mąstymo ir būties tapatybės tei-

[57] Ibid., p. 27.
[58] Ibid., p. 29.

gimas yra nenuneigiamas, o sykiu laiko jį tuščiu dalyku arba minties akligatviu. *Aš* savisteigtis – nepakankamas refleksijos apibūdinimas. Dekartiškojo *cogito* savęs tikrumu negali remtis joks realus savęs pažinimas. „Esu, mąstau, man egzistuoti – reiškia mąstyti, egzistuoju tiek, kiek mąstau. Bet ši tiesa – tuščia, ji yra kaip pirmas žingsnis, po kurio negali sekti joks kitas tol, kol *ego*, kuris slypi *ego cogito*, vėl nesučiuopia savęs savo objektų, savo kūrinių, pagaliau – savo veiksmų veidrodyje."[59]

Pastebėtina, kad veidrodis yra kaip tik refleksijos metafora: veidrodyje galima pamatyti save. Šiaip jau mes suvokiame save kaip esančius *čia*. *Čia* ir yra ta vieta, kur esame mes. Veidrodis, juolab videotechnika, leidžiantys pamatyti save ne *čia*, o *ten*, yra savotiški refleksijos pagalbininkai. Ricoeuras sako, kad tokia refleksijos priemone gali tapti, o gal netgi visuomet yra mūsų dėmesio objektai, veiksmai ir kūriniai: visuose juose galima sučiuopti save. Refleksija nėra įžvalga, nes pati savaime ji neturi jokio turinio. Bet kaip tik todėl refleksija negali remtis abstrakčia dekartiško tipo savimone, ji turi kreiptis į turiningas sritis. Kitaip sakant, *aš* refleksija pati savaime „akla" Kanto nurodyta prasme, o kad ji „praregėtų", ją turi įtarpinti ypatinga duotis – gyvenimo išraiškos. Tai atitikmuo juslinės duoties, be kurios, pasak Kanto, intelektas aklas. Hermeneutinė filosofija siekia apmąstyti tą faktą, kad save visų pirma pažįstame realiai dalyvaudami nuolatiniame prasmės tapsmo procese (ar tai būtų mitas, gyvenimas, kultūra ar kalba). Hermeneutinė refleksija kaip tik ir turi įsisąmoninti, apmąstyti jau realiai

[59] Paul Ricoeur, „Egzistencija ir hermeneutika" šioje knygoje, p. 20.

vykstantį ir aptinkamą dalyvavimą įvairiuose prasmės tapsmo kloduose. Ricoeuras vadina hermeneutinę refleksiją konkrečia, priešindamas ją abstrakčiai, „betarpiškai" refleksijai, kurios provaizdis naujųjų laikų filosofijoje yra Descartes'o išplėtotas radikalios abejonės ir įžvalgos metodas. Descartes'o filosofija rėmėsi įsitikinimu, kad sąmonė gali būti duota pati sau tiesiogiai ir gali neribotai save tirti remdamasi akivaizdžiomis pirminėmis įžvalgomis. Hermeneutinė sąmonės samprata, priešingai, remiasi įsitikinimu, kad sąmonė nebūna tiesiogiai duota, kad ją galima pasiekti tik aplinkiniu keliu, kad ji gali būti atskleista interpretuojant. Taigi filosofija turi pereiti nuo sąmonės betarpiškumo prie jos tarpiškumo. Ricoeuro tikslas – išplėtoti netiesioginės refleksijos sampratą. Filosofinė refleksija turi tapti hermeneutine. Egzistencija gali būti sučiuopta ne tiesiogiai, o tik per ženklus, per kalbą.

Bet Ricoeuras siūlo kitas, negu Heideggerio, priemones sučiuopti šį realų dalyvavimą, kurio ikipredikatyvių struktūrų apmąstymo uždavinys laikomas alternatyva klasikinės naujųjų laikų filosofijos įžvalgai. Jis nagrinėja supratimą ne kaip žmogaus būties pasaulyje būdą, aprašomą faktiškumo hermeneutikos priemonėmis, bet kaip kultūros pavidaluose užfiksuotą ir jas interpretuojant aktualizuojamą supratimą. Sutikdamas su naujųjų laikų filosofijos subjektiškumo kritika, Ricoeuras siūlo savas priemones jam įveikti. Kaip tik šias priemones Ricoeuras vadina reflektyvinės filosofijos keliu, turėdamas omenyje ypatingą – hermeneutinę – refleksiją. Anot Ricoeuro, *aš* „[...] neduoda nei psichologinis akivaizdumas, nei intelektinė įžvalga, nei mistinis regėjimas. Reflektyvinė

filosofija yra betarpiškumo filosofijos priešybė. Pirmoji tiesa – *aš esu, aš mąstau* – lieka tokia pat abstrakti ir tuščia, kaip ir nenugalima. *Aš* turi būti „tarpininkaujamas" vaizdinių, veiksmų, veikalų, institucijų, paminklų, kurie jį objektyvuoja, – *ego* turi save pamesti ir atrasti savo objektuose plačiausia šio žodžio prasme."[60] Tiesiogiai priešindamas Descartes'ui Dilthey'ų jis teigia, kad „refleksija – tai akla intuicija, jeigu jai netarpininkauja tai, ką Dilthey'us vadino išraiškomis, kuriomis objektyvuojasi gyvenimas"[61]. Apmąstymas gali pasiekti tikrąjį ir turiningą *cogito* tik aplinkiniu – *aš* gyvenimo dokumentų dešifravimo – keliu.

Tai aplinkinis kelias, kuriuo einama užklausiant Descartes'o *cogito* skaidrumą ir apodiktiškumą. Subjektas pažįsta save ne tiesiogiai, o tik per ženklus, slypinčius kultūrų suformuotoje jo atmintyje ir vaizduotėje. Šis *cogito* neskaidrumas apima visą subjekto intencionalumą.

Ricoeuras reikalauja radikaliai peržiūrėti refleksijos supratimą. „Tokia yra giliausia mūsų problemos šaknis: ji glūdi egzistavimo veiksmo ir ženklų, kuriuos išskleidžiame savo kūriniuose, pirmapradžiame sąryšyje. Refleksija turi tapti interpretacija, nes aš negaliu apčiuopti šio egzistavimo akto kitaip, o tik per šiuos pasklidusius pasaulyje ženklus."[62] Realų – gyvenantį ir veikiantį *aš*, anot Ricoeuro, galima prieiti tik aplinkiniu keliu – interpretuojant gyvenimo dokumentus, kuriuose užfiksuota jo egzistencija. Formuluodamas aktualų filosofinio

[60] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 51.
[61] Paul Ricoeur, „Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (I)" šioje knygoje, p. 20.
[62] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 54.

mąstymo uždavinį, Ricoeuras polemiškai teigia: „Refleksija yra mūsų pastangõs egzistuoti ir mūsų troškimo būti įsisavinimas per kūrinius, kurie liudija šią pastangą ir šį troškimą."[63]

Kitas dalykas, dėl kurio savimonės tematika, pasak Ricoeuro, turi būti visai kitaip nagrinėjama, yra dekartiškosios savimonės iliuziškumas. Sąmonės duotis sau pačiai yra iliuzija, kurią reikia demaskuoti. Ši kritika nukreipta ne tik ir veikiausiai ne tiek į Descartes'ą, kiek į klasikinę fenomenologiją, tiksliau sakant – į „dekartišką" Husserlio transcendentalinio subjekto idėją. Hermeneutinės filosofijos pradininkas Dilthey'us taip pat pabrėžė tą faktą, kad savęs negalima pažinti introspektyviai. Ricoeuras, galima sakyti, dar griežčiau kelia Dilthey'aus klausimą – pažinti save introspektyviai ne tik „sunku", bet tiesiog neįmanoma, nes „betarpiška savimonė", sąmonės skaidrumas ir duotis sau pačiai tėra tik iliuzija.

Kreipdamasis į filosofijos istoriją, tokią kritiką ir tokį demaskavimą Ricoeuras įžvelgia teorinio mąstymo prielaidų paieškose: Karlo Marxo – ekonominiame interese, Friedricho Nietzschės – valioje galiai ir Sigmundo Freudo – geismo iškraipymo mechanizmuose. Kartais tarp demaskavimo klasikų jis įterpia ir Ludwigą Feuerbachą. Sumuodamas šių demaskavimų rezultatus, Ricoeuras teigia, kad „[...] sąmonės teksto egzegezė visų pirma susiduria su melagingos sąmonės ‚neteisingomis interpre-

[63] Paul Ricoeur, „Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (I)" šioje knygoje, p. 21.

tacijomis'"[64]. Reikia atmesti nepagrįstą sąmonės pretenziją būti pasaulio prasmių šaltiniu.

Čia filosofinė hermeneutika gali bendradarbiauti su demaskuojančiomis interpretacijomis. Ricoeuras pripažįsta įvairius sąmonės duoties sau pačiai demaskavimo būdus. Ypatingą dėmesį jis skyrė Freudui, paskirdamas ištisą knygą psichoanalizės kaip tam tikro sąmonės aiškinimo, tam tikros hermeneutikos analizei. Jis nuodugniai perskaitė Freudo veikalus, kuriuose buvo plėtojama kitokia, tam tikra prasme net priešinga, negu jo praktikuota anksčiau, būtent redukcinė hermeneutika. Freudą Ricoeuras nagrinėjo kaip filosofą, kultūros pagrindų mąstytoją. Ne visai aišku, kodėl jis neįtraukė į savo svarstymus Jacques'o Lacano idėjų, juolab kad lankė garsiuosius jo seminarus ir gilinosi į lakaniškąjį psichoanalizės variantą.

Aptardamas filosofinę Freudo darbo prasmę Ricoeuras teigia, kad psichoanalizė atlieka savotišką atvirkščią *epochē* – demaskuoja sąmonės pretenzijas ir iliuzijas. Pasirodo, kad *ego* – tik viena vidujybės instancija, kuri negali būti tapatinama su asmeniu. Asmuo yra ne tik *ego*, bet ir anonimiškas bei bevardis *id* ir *super-ego*. Aptikus šį mūsų anonimiškumo rezervuarą, reikia atsižvelgti į šį atradimą savižinos vyksme. Freudui demaskavus iškraipymo ir kitus mechanizmus, paprasta *aš* tapatybė darosi nebegalima, nes aiškiai pasirodo, kad tai tėra tik kaukė, po kuria slepiasi anonimiškas ir neišnaikinamas *id* intencionalumas. Psichoanalitinis sąmonės iliuzijų demaskavimas keičia visą jos tyrimo strategiją. Ricoeuras

[64] Ibid.

pripažino Freudo studijų reikšmę savo interpretacijų konflikto sampratai. Kaip tik dėl jų „man pasirodė, kad besivaržančių tarpusavyje interpretacijų lygių teisių pripažinimas sudaro tikros refleksijos deontologijos ir filosofinės spekuliacijos dalį"[65].

Kodėl būtent XIX–XX amžių kritika išjudino naujųjų laikų filosofijos pamatus, iškėlė jos išeities taško iliuziškumą? Kur glūdi šių demaskuojančių interpretacijų kritinės energijos šaltinis? Ricoeuras šios problemos teoriškai neformuluoja ir nesprendžia, tačiau jo argumentacijoje galima įžiūrėti kad ir metaforiškai reiškiamą supratimą, kodėl ši kritika tokia veiksminga. Priežastis – dabarčiai būdinga intensyvi susvetimėjimo patirtis.

Tačiau dėmesys demaskuojančioms interpretacijoms ir jų reikšmės pripažinimas anaiptol nereiškia, kad Ricoeuras reikalauja apskritai atsisakyti savimonės ir refleksijos. Pasak jo, ta pati priežastis pažadina tiek kritiką, tiek pastangas įveikti šios kritikos tuštumą, jos negatyvizmą. Freudo darbas, pasak Ricoeuro, turi būti suprastas anaiptol ne kaip galutinis rezultatas, o kaip vienas iš refleksijos etapų. Tai, kas „atimta", turi būti „atstatyta". Turi būti iškeltas aikštėn sąmonės veikloje glūdintis geismas būti, pastanga. Tai *sum* iš *cogito, ergo sum,* arba Leibnizo vadinamasis „apetitas". Refleksija nebūtinai turi būti tiesioginė, ji gali būti susigrąžinimas to, kas prarasta. „Pastanga ir geismas – dvi *aš* teigimo pusės pirmojoje tiesoje – *aš esu.*"[66] Ricoeuras paaiškina, kad demaskuojanti interpretacija neigia ne sąmonę, o jos narcisizmą, tai yra pretenziją į savaiminę savižiną.

[65] Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle,* p. 37–38.
[66] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* p. 53.

Ricoeuras aptaria motyvus, skatinančius peržiūrėti filosofinės refleksijos sampratą, kuri tiesiogiai susijusi su klausimu, kaip galima tirti sąmonę. „Turiu atgauti tai, ką esu praradęs, padaryti ‚savu' tai, kas yra pasidarę nebe mano. Darau ‚manu' tai, nuo ko mane skiria erdvė ar laikas, išsiblaškymas ar ‚pramoga' ar kažkokia kalta užmarštis. Įsisavinimas reiškia, kad pradinė situacija, kurioje prasideda refleksija, yra ‚užmarštis'. Esu pasimetęs, ‚pasiklydęs' tarp objektų ir atskirtas nuo savo egzistavimo centro, taip pat kaip esu atskirtas nuo kitų ir priešiškas visiems. Kad ir kokia būtų šios ‚diasporos', šio atskirtumo paslaptis, ji reiškia, kad pradžioje neturiu to, kas esu. Tiesa, kurią Fichte vadino *tetiniu sprendimu*, nustato pati save manęs nesaties dykynėje. Kaip tik dėl to refleksija yra uždavinys, *Aufgabe*, uždavinys mano konkrečią patirtį prilyginti steigčiai – *aš esu*. [...] Savęs steigtis – ne duotybė, o tikslas, ji ne *gegeben*, o *aufgegeben*, ne duota, o paliepta."[67] Tikrumoje „sąmonė yra ta tikrovė, kurią mes pažįstame ne pirma, o paskiausiai. Ją turime pasiekti, o ne pradėti nuo jos."[68] Vėliau net ir šis tikslas nusakomas atsargiau. „Hermeneutinė filosofija yra filosofija, kuri pripažįsta visus reikalavimus šios ilgos užuolankos ir atsisako nuo totalaus įtarpinimo, kurio gale refleksija iš naujo prilygtų absoliutaus subjekto skaidrumo sau intelektinei įžvalgai, svajonės."[69] Sąmonę demaskuojančių interpretacijų išvada, arba, kaip

[67] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 53.

[68] Paul Ricoeur, „Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (II)" šioje knygoje, p. 79.

[69] Paul Ricoeur, „De l'interprétation", in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 32.

sako Ricoeuras, formulė, yra ta, kad „sąmonė – ne betarpiška, bet tarpiška, ji yra ne šaltinis, o uždavinys – uždavinys tapti sąmoningesniam“[70].

Kaipgi, Ricoeuro supratimu, galima siekti „tapti sąmoningesniam“? Kritikuodamas tai, ką jis vadina trumpuoju refleksijos keliu, Ricoeuras stengiasi įtvirtinti aplinkkelio sampratą. Ir dekartiškosios savimonės tuštumo, ir jos melagingumo svarstymai galiausiai veda viena kryptimi – prie savitos tarpinės ar įtarpintos, aplinkiniu keliu judančios refleksijos sampratos. Konkretus *cogito*, tai yra reali gyvenanti ir veikianti savimonė, gali būti atskleistas tik interpretuojant gyvenimo dokumentus, kuriuose užfiksuota žmogiškoji egzistencija.

Tačiau tai praktiškai daro įvairios humanistikos sritys ir kryptys, arba skirtingos hermeneutikos. Taigi, pasak Ricoeuro, abstrakčią dekartišką *ego* refleksiją turi pakeisti konkreti, arba hermeneutinė, refleksija. Reikia remtis ne abstrakčia ir melaginga įžvalga, o konkrečiais hermeneutinių disciplinų rezultatais ir principais. Refleksija turi tapti pasaulyje pasklidusių ženklų interpretacija, o tai, be kita ko, reiškia, kad „[...] reflektyvioji filosofija turi aprėpti visų mokslų, mėginančių dešifruoti ir interpretuoti žmogaus ženklus, metodais gautus ir iš jų prielaidų išplaukiančius rezultatus“[71].

Aptarėme, kad Ricoeuras nagrinėjo religinius mitinius tekstus, kuriuose užfiksuota blogio patirtis. Prie blogio patirties jis ėjo ne tiesiogiai, fenomenologiškai aprašy-

[70] Paul Ricoeur, „Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (II)“ šioje knygoje, p. 80.
[71] Ibid., p. 88.

damas tam tikras sąmonės struktūras, o užuolanka, arba hermeneutiniu keliu, aiškindamas jos išraiškas tam tikruose tekstuose – blogio išpažinimo raštijoje. Nagrinėjant šią raštiją, išryškėjo ypatingas jos tekstų pobūdis: simboliai yra esmiškai dvilypės prasmės ir dvilypės intencijos išraiškos – per raidišką, tiesioginę prasmę jie nurodo į kitą, paslėptą, kuri negali būti išreikšta tiesiogiai, antraip simbolis virsta alegorija.

Esminis dalykas yra šios daugialypės prasmės problematikos konfrontavimas su refleksijos problematika. Pasirodo, kad filosofijai siūlomas kreipimasis į simbolius taip pat yra ne kas kita, kaip viena iš užuolankų, vienas iš refleksijos uždavinio sprendimo variantų. Mitus, kaip minėjome, Ricoeuras vadino pirmine hermeneutika, nes jie savaip interpretuoja simbolius. Simbolių ir mitų analizė turi įveikti filosofijos rėmimą savimone. Pasiremdama simboliais ir šitaip žengdama hermeneutiniu keliu, filosofija kokybiškai transformuoja reflektyvinę sąmonę – paverčia ją netiesiogine.

Bet šie pamatiniai tradicijos tekstai – anaiptol ne vienintelė užuolanka, kurią, pasak Ricoeuro, turi pasirinkti filosofinis mąstymas. Vėlesniuose jo svarstymuose pirminė hermeneutika atsistoja šalia kitų, kurias filosofija turi apmąstyti. Filosofija turi kreiptis ir į skirtingas tekstus nagrinėjančias disciplinas, apmąstyti jų metodus ir išvadas. Jis iškelia uždavinį interpretuoti ir antrines hermeneutikas, arba filosofiškai svarstyti įvairių humanitarinių mokslų metodų galimybes. Žmogų tiria ir mėgina suprasti psichologija, sociologija, antropologija, kalbotyra, istorija, religijotyra, kultūros istorija ir kitos disciplinos. Visos jos naudojasi savo kalbomis, bet išversti

jas pasidaro problemiškas dalykas. Todėl pati humanistikos vienybė pasidaro problemiška. Hermeneutika turi tapti šių disciplinų metodologija, apibrėždama jų kompetenciją ir objektus. Aktualiausiu dabarties uždaviniu Ricoeuras skelbia „uždavinį grąžinti žmogaus diskurso vienybę", nes ši vienybė „šiandien yra problemiška"[72].

Taip suformulavęs uždavinį, Ricoeuras kreipiasi į psichoanalizės, religijos fenomenologijos, egzegezės, struktūralizmo, diskurso semiotikos metodus bei rezultatus ir turiningai diskutuoja su šiomis, kaip jis visas jas vadina, hermeneutikomis.

Husserlis laikė save dekartiškosios filosofijos tęsėju ir vieną iš savo filosofijos apybraižų pavadino *Dekartiškaisiais apmąstymais*. Ricoeuro hermeneutinė filosofija, priešingai, yra tarpiška – ji remiasi ženklų ir veikalų interpretacija. Hermeneutinė refleksija yra mūsų pačių svarstymas tekstų akiratyje. Remdamiesi hermeneutika, prarandame tariamai nepriklausomo stebėtojo poziciją ir atsiduriame „šalia" mitinių ir kitokių pasakojimų kaip jų kreipimosi adresatai ir bendro pokalbio dalyviai, susiejame save su tekstais, taip pat su tekstais apie tekstus – skirtingomis interpretacinėmis disciplinomis, arba hermeneutikomis. Kreipimasis į tekstus ir tekstus apie tekstus išplaukia iš pačios hermeneutinės refleksijos esmės. Egzistenciją, pasak Ricoeuro, galima apčiuopti ne tiesiogiai, o tik einant užuolankomis, aplinkiniais keliais – per jos dviprasmiškus ir todėl visuomet skirtingų interpretacijų reikalaujančius ir sulaukiančius ženklus.

[72] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 14.

Hermeneutinės ontologijos problema

Tačiau hermeneutinė refleksija ar reflektyvinė hermeneutika pati savaime Ricoeurui taip pat atrodo nepakankama. Jis reikalauja, kad hermeneutinė filosofija apimtų ir ontologinę plotmę, kelia ir svarsto hermeneutinės ontologijos problemas.

Matėme, kad hermeneutinė filosofija siekia įveikti naujųjų laikų filosofijos subjektiškumą, filosofijos rėmimą subjektyvia tikrenybe ir kad Ricoeuro siūlomas filosofijos kreipimasis į simbolius ir mitus yra vienas šio uždavinio sprendimo variantų. Tačiau Ricoeuras mano, kad simboliai ir mitai nėra tik priemonės autentiškai savimonei skleisti, kad jų reikšmė filosofijai neapsiriboja savivokos problematika. Simbolinės kalbos analizė turinti daug platesnį uždavinį – įveikti patį filosofijos rėmimą savimone. Ricoeuras mano, jog, „traktuodami simbolį kaip paprastą savimonės atskleidėją, atkertame jo ontologinę funkciją, norime manyti, kad ‚pažink save' yra grynai reflektyvus, tuo tarpu jis pirmiausia kreipiasi į kiekvieną, kviesdamas patalpinti save būtyje, graikiškais terminais – ‚būti išmintingam'"[73].

Sekant šia nuoroda, turėtų būti transformuota ir peržengta pati refleksijos problematika. „[G]aliausiai simbolis prabyla į mus kaip nuoroda į žmogaus situaciją būties ertmėje, kurioje žmogus juda ir egzistuoja. Nuo šiol filosofo, kurį veda mitas, uždavinys bus nutraukti užburtą savižinos ratą, subjekto ratą, panaikinti refleksijos privilegijas, išeiti už antropologijos. Iš esmės visi

[73] Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 356.

simboliai įterpia žmogų į visumą: transcendentinę dangaus visumą, imanentinę augimo, nykimo ir atgimimo visumą."[74]

Formuluodamas simboliais ir mitais besiremiančio filosofinio mąstymo uždavinius, Ricoeuras plėtoja ne tik dekartiškosios filosofijos pradžios problematiką, bet ir „antrinio", pokritinio naivumo kaip vienintelės šiandien įmanomos tikėjimo atmainos temą.[75] Bet ir tai ne viskas. Pasak jo, „[...] simbolis kelia mintį, kad *cogito* yra būtyje, o ne atvirkščiai; taigi antrasis naivumas kartu būtų antrasis kopernikinis perversmas, nes pasirodytų, jog būtis, kuri save steigia *cogito*, atskleidžia, kad aktas, kuriuo ji atsiplėšia nuo visumos, vis tiek priklauso būčiai, kuri kreipiasi į ją su iššūkiu per kiekvieną simbolį."[76] Tai, be kita ko, reiškia, kad simbolis yra ne tik savimonės įrankis, kad jis turi dar ir ontologinę funkciją – atskleisti tam tikrą priklausymo būčiai profilį. „Taigi galiausiai simbolis kalba mums kaip žmogaus situacijos būties širdyje, kurioje jis juda, egzistuoja ir siekia, indeksas. Atitinkamai filosofo, vedamo simbolių, uždavinys būtų sulaužyti *aš* sąmonės užkerėtą uždarumą savyje, atimti savirefleksijos prerogatyvą."[77] Simbolis konkrečiai parodo, kad *cogito* priklauso būčiai, o ne būtis – *cogito*.

Apie simbolių kalbos filosofinį grindimą Ricoeuras kartais kalbėdavo kaip apie savotišką jos transcendentalinę dedukciją. Tačiau, kaip matėme nagrinėdami jo

[74] „Symbol daje do myślenia" in Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, p. 23.
[75] Žr. Arūnas Sverdiolas, „Katalikybė ir hermeneutinė filosofija", in Bronius Kuzmickas (sud.), *Katalikybės filosofinės koncepcijos*, Vilnius: Mintis, 1986, p. 87–96; 108–113; 122–134.
[76] „Symbol daje do myślenia" in Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, p. 23.
[77] Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 356.

santykius su Husserlio fenomenologija, transcendentalinės filosofijos projektas Ricoeuro nepatenkina, jis reikalauja žengti dar vieną žingsnį filosofiškai apmąstant simbolius ir mitus. Pasak jo, „[...] transcendentalinę dedukciją reikia įrašyti į baigtybės ir blogio ontologiją, o tai iškelia simbolius į egzistencinių sąvokų pakopą"[78]. Šioje plotmėje simbolių ir mitų tyrimui keliamas uždavinys „[...] pradedant nuo simbolių, išskleisti egzistencijos sąvokas, tai yra ne tik refleksijos, bet ir egzistencijos struktūras, nes egzistencija yra žmogiškoji būtis"[79]. Vienoje 1971 metais skaitytoje paskaitoje Ricoeuras pastebėjo: „Dabar aš pasiruošęs teigti ir pripažinti, jog ontologinį simbolio matmenį sudaro kaip tik tai, kad jis ‚atskleidžia pasaulį'. Kitaip sakant, apibrėždamas simbolį tik semantiškai, kaip dviprasmę struktūrą, dar lieku tam tikros struktūrinės analizės rėmuose. Bet svarbiausia simbolinės struktūros funkcija – netiesiogiai kažką pasakyti apie tikrovę. Todėl dabar būčiau linkęs pabrėžti simbolinės struktūros ontologinį matmenį."[80]

Ricoeuro kreipimasis į ontologinę problematiką, jo keliamas uždavinys apmąstyti ne tik refleksijos, bet ir egzistencijos struktūras aiškiai paveiktas Heideggerio vadinamosios pamatinės ontologijos idėjos. O kartu Ricoeuras nusako savąjį požiūrį polemizuodamas su Heideggeriu, pareikšdamas svarbių priekaištų *Būties ir laiko* štai-būties egzistencinei analitikai.

78 Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*, p. 357.
79 Ibid., p. 356–357.
80 Cituojama iš: Mary Gerhard, „Paul Ricoeur's hermeneutical theory as resource for theological reflection", in *The Tomist*, 1975, t. 39, nr. 4, p. 503.

Hermeneutinė filosofija po Heideggerio apskritai pritarė jo posūkiui nuo gnoseologinio prie ontologinio tyrimo ir juo rėmėsi, plėtojo bei keitė pamatinės ontologijos idėją. Supratimas laikomas nebe tam tikro metodo taikymo rezultatu, kaip kad daugiau ar mažiau nuosekliai buvo įtvirtintas Wilhelmo Dilthey'aus filosofijoje, bet štai-būties atmaina, ne tik pažinimo, bet ir paties buvimo būdu. Tačiau toliau keliai išsiskyrė: Heideggerio posūkio būties link programą palaikę gana įvairūs mąstytojai padarė iš jos skirtingas išvadas ir atsispyrė nuo jos gana skirtingomis kryptimis. Vieni stengėsi tęsti Heideggerio nužymėtą tyrimo kryptį, vienaip ar kitaip detalizuodami ir plėsdami hermeneutinės ontologijos projektą, kiti mėgino kvestionuoti jo pasirinktąjį kelią ir ieškoti kito.

Ricoeuras pritarė Heideggerio posūkiui nuo Husserlio transcendentalinio subjekto konstitucijos prie jo būties problematikos. Panašiai kaip Heideggeris, Ricoeuras mano, kad „fenomenologija gali realizuotis tik kaip hermeneutika"[81]. Kita vertus, jis polemizavo su tuo, kaip Heideggeris suprato pamatinės ontologijos statusą, šios polemikos pagrindu dėstydamas savo paties hermeneutinės filosofijos sampratą bei projektą.

Pripažindamas, jog reikia perkelti supratimo problemą iš duoties bei pažinimo plotmės į būties plotmę, Ricoeuras kartu nesutinka su tuo, kaip Heideggeris eina prie ontologijos. Heideggeris radikaliai pakeitė Husserlio sąmonės analizės perspektyvą atsisakydamas bet kokių gnoseologinių svarstymų ir iš karto pereidamas

[81] „Phénomenologie et herméneutique", in Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 72.

prie štai-būties analizės, traktuodamas supratimą nebe kaip pažinimo, o kaip buvimo būdą, tiesiogiai įžvelgdamas ir aprašydamas pamatines kasdieninio buvimo struktūras. Šį Heideggerio ėjimą nuo transcendentalinio *ego* prie štai-būties analizės Ricoeuras vadina „trumpuoju keliu". Kalbėdamas hermeneutinės filosofijos, į pirmą vietą iškeliančios supratimo problemą, terminais, Ricoeuras teigia, jog trumpojo kelio į ontologiją esmė yra ta, kad klausimas, kokiomis sąlygomis pažįstantis subjektas gali suprasti tekstą ar istorinį įvykį, tiesiog pakeičiamas klausimu, koks yra tas buvinys, kurio buvimo būdas yra supratimas? Taigi supratimo problema pereina į šio buvinio, kuris egzistuoja kaip suprantantis buvinys, savitos analizės – egzistencinės analitikos ar faktiškumo hermeneutikos – kompetenciją. Ricoeuras nesutinka su tokiu staigiu perspektyvos pakeitimu.

Kas gi sukelia jo pasipriešinimą ar bent rimtas abejones? Visų pirma – galimybė kurti „[...] tiesioginę ontologiją, iš karto atmetančią bet kokius metodologinius reikalavimus ir todėl esančią už ribų interpretacijos rato, kurio teoriją ji sudaro"[82]. Galima sakyti, Ricoeuras reikalauja užaštrinti hermeneutikos hermeneutiškumą, pritaikant jos ėjimo ratu principą pačiam jos pamatinės teorijos kūrimui. Pasak Ricoeuro, Heideggerio darbas remiasi prielaida, kad štai-būtį galima aprašyti ypatingu, privilegijuotu būdu, skirtingu nuo visų žinomų ir taikomų supratimo būdų bei metodų. Bet ši prielaida esanti nepagrįsta. Jis mano, jog tam, „kad epistemologinio supratimo problemą galima būtų pakeisti suprantančios

[82] Paul Ricoeur, „Egzistencija ir hermeneutika" šioje knygoje, p. 6.

būties problema, pirmiausia turi būti įmanoma tiesiogiai, be išankstinių epistemologinių pastangų, aprašyti privilegijuotą *Dasein* būties konstituciją, o paskui išskirti supratimą kaip vieną iš jos buvimo būdų"[83]. Tačiau toks tiesioginis perėjimas prie „suprantančios būties", pasak Ricoeuro, kaip tik esąs neįmanomas, nes „[...] supratimas, kuris yra *Dasein* analitikos rezultatas, yra tas pats supratimas, su kurio pagalba ir kuriame ši būtis supranta save kaip būtį"[84].

Kitaip sakant, Ricoeuras teigia, jog kurdamas supratimo ontologiją, Heideggeris nepaiso savo paties iškelto principo, kad supratimas visuomet vyksta judant vadinamuoju hermeneutiniu ratu, tai yra visuomet remiasi tam tikru ankstesniu, jau esamu supratimu. Heideggerio štai-būties ontologija, pasak jo, yra betarpiška ir šia prasme ji atsiduria už rato, kurio teorija ji pati yra, taigi nesilaiko pagrindinio savo pačios principo. Heideggeris atsiduria rato viduje tartum vienu šuoliu.

Performuluodamas kalbos kategorijomis, Ricoeuras teigia, kad aprašydamas štai-būtį, Heideggeris remiasi ypatinga kalba, sukurta kaip tik tuo tikslu ir besiskiriančia nuo visų kitų teorinių kalbų. Tačiau, pasak Ricoeuro, iš tikrųjų nėra tokios ypatingos ir privilegijuotos kalbos, su kurios pagalba galima būtų aprašyti egzistenciją adekvačiai ir iš principo skirtingai nuo visų kitų *aš* interpretacijų. Mat bet koks kreipimasis į kalbą, bet koks kalbos vartojimas jau yra interpretavimas. Heideggeris einąs prie pamatinės ontologijos, neišryškindamas

[83] Ibid., p. 11.
[84] Ibid., p. 11.

ir nesvarstydamas vaidmens tam tikrų elementaresnių supratimo struktūrų, kurios iš tikro yra pačios pamatinės ontologijos pamatas ir kuriomis pats Heideggeris neišvengiamai remiasi aprašydamas štai-būtį.

Ką reiškia šios kritinės Ricoeuro pastabos? Juk ir pats Heideggeris teigė, kad bet koks supratimas juda ratu, ir plačiai nagrinėjo, kaip tai vyksta. Tam, kad paklaustume apie ką nors, turime jau tam tikru būdu suprasti tai, apie ką klausiame. Klausimas apie būtį taip pat suponuoja tam tikrą jos supratimą. Tačiau svarstant būties problematiką, šis išankstinis supratimas, pasak Heideggerio, yra ne ontologinis, bet ontinis, arba empirinis. Sąmoningai remdamasis kaip tik tokiu ontiniu supratimu, Heideggeris nusako žmogų kaip štai-būtį ir skleidžia jos analizę – vadinamąją faktiškumo hermeneutiką – traktuodamas ją kaip pamatinę ontologiją, arba paruošiamąjį būties mąstymo etapą. Taigi reali paties Heideggerio filosofavimo pradžia yra tam tikras iki-filosofinis supratimas, būtinas ir pasitelkiamas tam, kad būtų galima pradėti filosofuoti, kurti patį būties mąstymo pamatą – štai-būties egzistencinę analitiką.

Įsidėmėtina smulkmena, kad Ricoeuras nutyli Heideggerio egzistencinės analitikos preliminarumo klausimą. Ontologija jam pačiam yra visų pirma žmogiškosios būties, egzistencijos analizė. Tai, beje, žymiu mastu būdinga ir paties Heideggerio filosofavimui. Tačiau ontologijos pamatinumas Heideggeriui visuomet reiškė ir jos preliminarumą. Kaip tik todėl po garsiojo savo posūkio Heideggeris ne eina toliau, remdamasis *Būtyje ir laike* pasiektais pamatiniais rezultatais, bet kitais būdais grįžta prie vis tų pačių klausimų apie būties mąstymo sąlygas.

Ricoeuro pastaba, kad Heideggeris neatkreipia dėmesio į pačios pamatinės ontologijos pamatus, į savo ontologinio tyrimo išeities tašką, matyt, nereiškia, kad, pasak jo, Heideggeris nepastebi, jog pradeda nuo tam tikro ontinio supratimo ir jo eksplikavimo – pernelyg aiškiai ir principingai apie tai kalba pats Heideggeris. Ricoeuro kritika veikiau yra nukreipta į tai, kaip šios patirties struktūros traktuojamos: Heideggeris pradeda nuo štaibūties aprašymo kaip nuo kažko, kas savaime duota, pirmapradiška ir todėl neproblemiška. Descartes'o sąmonės duoties pačiai sau idėjai Heideggeris priešpriešino pamatinę ir teoriškai nereflektuojamą, o vis dėlto fenomenologijos priemonėmis aprašomą štai-būties sąrangą. Ricoeuras iš esmės neigia tai, kad toks neutralus, savaiminis išankstinis supratimas yra pirmapradis. Pati štai-būties aprašymo kalba, o tuo pačiu ir Heideggerio pamatinė ontologija, pasak jo, yra problemiškas ir interpretavimo reikalaujantis dalykas.

Vis dėlto Ricoeuras anaiptol neatmeta Heideggerio siekiamo tikslo, tiksliau sakant – to, ką Heideggeris laiko priemone tam tikslui – mąstyti būtį – siekti. Išdėstęs abejonę dėl galimybės betarpiškai kurti ontologiją, Ricoeuras čia pat pastebi, kad „kaip tik tokios ontologijos *troškimas* skatina pradėti [...] darbą [...]"[85]. Ricoeuro nuomone, prie žmogiškosios būties aprašymo reikia eiti ir iškelia uždavinį rasti kelią į pamatinę ontologiją.

Tik abu šie momentai kartu apibrėžia Ricoeuro santykį su Heideggerio pamatinės ontologijos idėja. Pasak jo, Heideggeris per staigiai pasukęs nuo pažinimo būdo

85 Ibid., p. 6.

svarstymo prie buvimo būdo svarstymo. Jis taip nesako, tačiau numanu, kad Heideggerio trumpąjį kelią Ricoeuras laiko šuoliu, panašiu į Bultmanno egzistencinį apsisprendimą tikėti. Ricoeurui pamatinė ontologija nepriimtina kaip jau gatavas dalykas. Reikalavimas eiti užuolanka, be kita ko, reiškia, kad ir heidegerinė supratimo ontologija gali būti tik akiratis, tikslas, kurio reikia siekti, orientyras, bet ne duotybė, kuria galima būtų remtis ar net nuo jos pradėti filosofinį darbą.

Kaipgi turi būti dirbamas tas darbas, kurį nudirbti skatina ontologijos siekis? Ricoeuras mano, kad prie štaibūties reikia eiti ne tiesiai, trumpuoju keliu, bet užuolanka, o tai reiškia – nagrinėjant, kaip realiai būna mąstoma apie žmogų ar kaip apie jį kalbama. Ricoeurui, kaip ir visai dabartinei hermeneutinei filosofijai, atlikusiai „posūkį į kalbą“, mąstysena ir kalbėsena – kone sinonimai. Mat su mąstymu susiduriame ir prieiti jį galime tik per kalbą. Svarstyti žmogaus būties problemą galima pradėti nuo skirtingų kalbėjimo apie žmogų būdų. Ricoeurui rūpi supratimo būdai, kuriuos Heideggeris paliko nesvarstęs, laikydamas juos išvestiniais. Pasak Ricoeuro, realus žmogaus pažinimas, tai yra mąstymas ir kalbėjimas apie jį, yra įkūnytas skirtingose hermeneutikose, jų išplėtotuose principuose bei aiškinimo būduose.

Hermeneutikas Ricoeuras supranta labai plačiai. Tai įvairios kuo plačiausiai suprastos humanistikos disciplinos ir kryptys, iš kurių jam bene labiausiai rūpėjo psichoanalizė ir semiotika. 1969 metais jis išleido studijų ir straipsnių rinkinį būdingu pavadinimu *Interpretacijų konfliktas. Hermeneutinės esė*, kur kritiškai nagrinėjo kaip tik skirtingų ir netgi priešingų aiškinimo būdų santykius,

1986 metais – panašų rinkinį, pavadintą *Nuo teksto prie veiksmo. Hermeneutinės esė II*, kuriame tikslino savo santykį su fenomenologine bei hermeneutine tradicijomis, pozityviai plėtojo savąją hermeneutikos sampratą ir, kaip sako pats pavadinimas, mėgino taikyti ją veiksmų sričiai.

Jau mitas interpretuoja simbolius, kurie savo ruožtu sudaro pradinę pasaulio artikuliaciją ir todėl pats mitas yra pirminė hermeneutika. Visos šios hermeneutikos yra išvestinės supratimo formos, kurias reikia nagrinėti, užuolanka einant pirminio supratimo link. Ricoeuras mano, kad kaip tik jos sudaro tą realų pradinį ar išankstinį supratimą, kuriuo reikia remtis kuriant pamatinę supratimo teoriją, kitaip sakant – hermeneutinę ontologiją. Heideggeris, pasak Ricoeuro, siekęs perorientuoti mąstytojo žvilgsnį taip, kad konkretūs supratimo būdai būtų išvesti iš supratimo kaip žmogaus buvimo būdo, tuo tarpu jis mano, kad reikia judėti priešinga kryptimi: pradėti nuo išvestinių supratimo formų ir „jose parodyti jų kilmės ženklus".[86] Tai ir reikštų eiti prie ontologijos užuolanka, štai-būties egzistencinės analitikos trumpąjį kelią pakeičiant aplinkiniu – skirtingų supratimo būdų ir metodų analizės – keliu.

Ricoeuras mano, kad šiuo keliu eidami, „[...] niekada neprarasime ryšio su interpretacijos metodiškumo siekiančiomis disciplinomis ir atsispirsime pagundai atskirti *tiesą*, būdingą supratimui, nuo *metodo*, sukurto egzegezės pagimdytose disciplinose"[87]. Užuomina į Hanso Georgo Gadamerio veikalo *Tiesa ir metodas* pavadinimą,

[86] Ibid., p. 10.
[87] Ibid., p. 11.

aišku, nėra atsitiktinė. Plėtodamas Heideggerio ontologines sugestijas, Gadameris metodinio pažinimo idėjai priešino uždavinį išaiškinti tiesos raiškos sąlygas, nepriklausomas nuo subjektyvių mąstytojo pastangų sučiuopti objektą metodo pagalba. Ricoeuras tikslina savo poziciją, bent iš dalies priešpriešindamas ją šiai dabartinės hermeneutinės filosofijos atmainai, kildintinai tiesiogiai iš Heideggerio, nors kartu jis nevengia Gadamerį vadinti savo mokytoju ir solidarizuojasi su jo filosofine pozicija, o dabartinę hermeneutiką vadina po-heideggerine. Gadamerio *Tiesą ir metodą* Ricoeuras pripažino sau labai svarbiu veikalu.

Ricoeuras nemano, kad Heideggerio ir Gadamerio supratimo epistemologijos pajungimas ontologijai paneigia jo poziciją. Veikiau jis įrašo savo poziciją į jų kontekstą, nurodydamas skirtumus. „Nenoriu nei užmiršti epistemologinį etapą, tuo būdu statydamas ant kortos filosofijos dialogą su humanitariniais mokslais, nei ignoruoti hermeneutinės problematikos poslinkį, kuris nuo šiol pabrėžia būtį-pasaulyje ir dalyvavimą bei priklausymą, ankstesnį už bet kokį subjekto santykį su priešais jį iškylančiu objektu."[88]

Siūlydamas eiti užuolanka, Ricoeuras iš esmės reikalauja apsvarstyti skirtingų humanistikos disciplinų, žmogaus aiškinimo būdų santykį su pamatine filosofine analize, kurią jis modeliuoja pagal Heideggerio štai-būties egzistencinės analitikos pavyzdį. Ricoeuras kreipiasi į filosofiją humanistikos disciplinų vardu keldamas jai

[88] Paul Ricoeur, „De l'interprétation", in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 33–34.

tam tikrus uždavinius. Kokie gi yra tie uždaviniai ir kodėl filosofija turi imtis juos spręsti?

Kai kuriuos iš jų Ricoeuras formuluoja metodologinėje plotmėje. Heideggerio radikalus klausimo kėlimas, pasak jo, pašalina, palieka neišspręstas ir net atima galimybę spręsti įvairioms humanistikos disciplinoms iškylančias filosofinio pobūdžio problemas ir todėl negali suteikti joms metodologinio pamato. Svarbiausios iš šių problemų, pasak jo, yra tekstų aiškinimo disciplinos sukūrimas, savito humanitarinių mokslų metodo pagrindimas, tarpusavyje konkuruojančių interpretacijų konflikto išsprendimas. Metodologinė refleksija, anot Ricoeuro, turi remtis skirtingomis hermeneutikomis, pagrįsti ir apriboti kiekvieną metodą, susiedama jį su atitinkamos teorijos struktūra. Bendroji hermeneutika, kaip ją šiuo atveju vadina Ricoeuras, turi tapti arbitru tarp skirtingų metodų, kurių kiekvienas pretenduoja į visuotinumą aiškinant žmogiškąją tikrovę.

Vis dėlto reikia pastebėti, kad šie metodologiniai uždaviniai patys savaime pakimba ore, jei lieka neatsakyta į klausimus, kodėl filosofija turėtų ir ar ji galėtų juos vykdyti. Tiesa, Ricoeuras sako, kad dirbti skatina ontologijos troškimas. Bet tuo dar neatsakyta į klausimus, ką bendra turi humanitarinių mokslų metodologija su ontologija. Kodėl filosofija turi kreiptis į humanitarinius mokslus? Atsakymą iš dalies galėjome numanyti iš to, kad šiuos įvairius žmogaus aiškinimus Ricoeuras laiko „realiu" mąstymu apie žmogų, kuris iš tikrųjų suponuojamas ir kuriuo remiamasi, kuriant pačią pamatinę ontologiją. Tai ne kas kita, kaip patirtis, tam tikra prasme dargi pirminė patirtis, turinti filosofines pasekmes ir

reikalaujanti filosofinio apmąstymo. Bet ji ne pamatinė, o kaip tik esmiškai sritinė ir daugialypė. Kaip tik todėl galima teigti, kad posūkio link humanistikos metodų bei rezultatų reikalauja ne tik įvairūs ir skirtingi mokslai apie žmogų, susiduriantys su metodologinėmis problemomis, bet ir pati filosofija. Tai pačios filosofijos aplinkkelis: posūkio prie žmogų interpretuojančių disciplinų reikalauja dabarties mąstymui iškylantys uždaviniai.

Šiame kontekste galima geriau suprasti Ricoeuro kritines pastabas apie tai, kaip Heideggeris skleidžia savąją pamatinę ontologiją. Ricoeuras savaip radikalizuoja Heideggerio filosofavimo pagrindo paieškas – jis nukreipia hermeneutinės refleksijos priemones į štai-būties egzistencinės analizės kalbą. Pati Heideggerio štai-būties analizė suvokiama kaip betarpiška ir todėl laikoma viena iš galimų, svarstytinų bei aiškintinų analizių. Ricoeuras, galima sakyti, siekia sureliatyvinti Heideggerio faktiškumo hermeneutiką.

Apskritai pastebėtina, kad hermeneutikoje po Heideggerio filosofinis mąstymas savotiškai konkretėja. Ši tendencija raiški ne tik Ricoeuro, bet ir kitų hermeneutinės filosofijos atstovų santykyje su Heideggerio idėjomis. Kokia šio konkretėjimo filosofinė prasmė? Heideggerio ontologinis posūkis atvėrė mąstymo akiratį, kuriame juda tos dabartinės hermeneutinės filosofijos atmainos, kurios ontologinę problemą laiko svarbia. Ricoeuro filosofavimo esminis bruožas – kad jis vyksta po Heideggerio. Beje, kaip tik tai daro įmanomą pačią dviejų kelių į ontologiją – trumpojo ir aplinkinio – metaforą. Tačiau Heideggeris aprašė supratimą kaip bendriausią, galima sakyti, formalią žmogiškosios būties struktūrą, o

Ricoeuras siekia nagrinėti supratimą turiningai ir konkrečiai, kalbėdamas apie tai, kas, kaip ir kieno suprantama. Heideggeris analitiškai skleidė supratimo struktūras, konstituotas žmogaus buvimo būdo – buvimo-visuomet-jau-pasaulyje-šalia-vidupasaulinio-buvinio. Ricoeuras laiko supratimą, sakyčiau, žmogaus buvimo-tarp-ženklų konstituotu. Todėl susidaro įspūdis, kad Ricoeuras nuo Heideggerio juda „atgal" prie Dilthey'aus, nuo štai-būties – prie humanitarinių mokslų grindimo problematikos.

Šiame kontekste prisimintina, kad Dilthey'aus tikslai anaiptol nebuvo svetimi pačiam Heideggeriui. Jis pripažino, rėmėsi ir įtraukė į savo filosofiją Dilthey'aus gyvenimo filosofijos programą. Tačiau esminiu Dilthey'aus filosofijos trūkumu Heideggeris laikė tai, kad šis „nemąstė gyvenimo būties", neaptarė šios jam rūpimos tikrovės ontologinio statuso. Tuo pačiu Dilthey'us liko duoties filosofijos orientacijos ir naujųjų laikų subjektiškumo rėmuose. Šia prasme štai-būties faktiškumo hermeneutika yra gyvenimo hermeneutikos alternatyva.

Hermeneutinės filosofijos pradininkas Dilthey'us laikė supratimą ir jo teorinį apmąstymą – hermeneutiką – dvasios mokslų metodo pamatu, priešindamas jį priežastiniam aiškinimui, kuriuo remiasi gamtos mokslai. Tiesa, Dilthey'us buvo nenuoseklus, jo metodologijos grindimo darbas, kaip pastebėjo Heideggeris, kuriam rūpėjo būties mąstymo prielaidos, yra tik „pakeliui" į ontologiją. Bet gali būti, jog kaip tik šis pakeliui imponavo Ricoeurui, kuris pritarė Heideggeriui, kad filosofijos tikslas – mąstyti būtį, bet manė, kad Heideggeris eina prie ontologijos „per greitai". Šiaip ar taip, Ricoeu-

ras palaikė Dilthey'aus idėją, kad hermeneutika yra ne tik vienokių ar kitokių rašytinių tekstų ar net visos raštijos, tačiau ir bet kokių gyvenimo, tai yra žmogaus egzistencijos išraiškų supratimo metodas.

Siūlydamas pasirinkti aplinkinį kelią į ontologiją, Ricoeuras iš tikro tartum grįžta atgal nuo Heideggerio prie Dilthey'aus. Bet, mano nuomone, šio grįžimo svarbiausias motyvas anaiptol nėra humanitarinių mokslų metodologo, siekiančio svarstyti ir spręsti jiems iškylančias metodologines problemas, motyvas. Tiesa, Ricoeuras kelia ir kartais labai detaliai svarsto šias problemas. Kaip tik humanitarinių mokslų, ieškančių metodologinio pagrindimo, vardu jis kėlė mūsų aptartas ir neaptartas pretenzijas Heideggerio filosofijai. Tačiau nors visa tai jam rūpi, pati šio rūpesčio ir šio dėmesio įvairiems humanitariniams mokslams priežastis nėra visiškai aiški ir į ją reikia gilintis.

Atkreiptinas dėmesys į tai, kad skirtingos humanistikos kryptys Ricoeurui rūpėjo labai savitu aspektu: jis pastebėjo, kad humanitariniai mokslai, be kita ko, yra žinija, žinojimas apie mane patį kaip apie žmogų. Čia slypi humanitarinių disciplinų savito imanentinio reflektyvumo šaknys. Žmogaus supratimas, kurį šios disciplinos pasiekia, Ricoeurui rūpi kaip tam tikra jau užtinkama refleksija, kurios negali išvengti jokie dvasios dariniai. Jų neišvengia nė filosofijos – ne tik Descartes'o savimonės ar Husserlio transcendentalinio *aš* sampratos, bet ir Heideggerio žmogaus būties pasaulyje egzistencinė analitika. Nors pačios savaime įvairios humanistikos disciplinos nėra filosofinės, jų išvados reikšmingos filosofijai ir turi būti filosofiškai apmąstytos. Ricoeuras

kaip tik siekia įsisąmoninti šį imanentinį humanitarinių mokslų reflektyvumą, įsisąmoninti, kad viena ar kita interpretacija, vienokia ar kitokia hermeneutinė veikla visuomet yra vienoks ar kitoks mūsų pačių supratimas. Pasak jo, „kiekviena hermeneutika yra akivaizdus arba nematomas savęs paties supratimas einant aplinkiniu keliu – suprantant kitą“[89]. Tačiau toks refleksijos judesys yra filosofinis.

Jau turėjome progos įsitikinti, kad aplinkinis kelias, užuolanka yra bendras ir įvairiose plotmėse taikomas Ricoeuro filosofinio darbo principas. Šis principas pirmiausia formuluojamas priešinant jį dekartiškajam intelektualinės įžvalgos principui, sąmonės betarpiškos duoties sau pačiai prielaidai. Su jo pagalba grindžiama reflektyvinės hermeneutikos kaip tam tikro filosofavimo būdo programa. To paties principo požiūriu Ricoeuras kritikuoja tai, ką jis vadina Heideggerio pamatinės ontologijos tiesiogiškumu, taip pat Rudolfo Bultmanno egzistencinį apsisprendimą tikėti bei egzistencializmą apskritai. Tačiau traktuojant Ricoeuro hermeneutikos ir hermeneutikų santykio problemą kaip mokslų ir jų metodologijų santykio problemą, turėtina omenyje, kad hermeneutikos jam yra ne tik metodologijos, bet ir tam tikros sritinės ontologijos: jos atveria tai, kaip sąmonė „priklauso būčiai“, ir šia prasme aptinka tam tikrus realius egzistencijos profilius. Taigi humanitariniai mokslai yra būtiškai reikšmingi – tai tam tikros nuorodos į žmogaus būtį.

Heideggerio trumpasis kelias veda tiesiog prie ontologijos, nepaisydamas egzegezės, istorijos, psichoana-

[89] Paul Ricoeur, „Egzistencija ir hermeneutika“ šioje knygoje, p. 19.

lizės ar kitų disciplinų, kurias visas Ricoeuras vadina hermeneutikomis. Bet skirtingų humanistikos disciplinų refleksija pačią pamatinę ontologiją paverčia viena iš hermeneutikų, viena iš galimų ir svarstytinų žmogiškosios būties interpretacijų. Heideggerio analizė atsiduria greta kitų analizių ir turi dalyvauti jų ginče. Tokiu būdu Heideggerio štai-būties egzistencinė analitika įtraukiama į visuotinį interpretacijų konfliktą – taip Ricoeuras ne tik pavadina vieną iš savo hermeneutinių knygų, bet ir apibūdina dabartinę filosofijos bei humanistikos situaciją.

Taigi aplinkinis kelias į ontologiją yra ne skirtingų būdų interpretuoti egzistencijos ženklus filosofinio apmąstymo kelias. Aplinkinis kelias – pamatinė Ricoeuro hermeneutikos samprata. Jis formulavo šią sampratą kaip netiesioginio tyrimo programą, priešindamas tiesioginės įžvalgos programai, judėdamas nuo fenomenologijos prie hermeneutikos. Netiesiogiškumo, užuolankos principą, kuris iš esmės yra ne kas kita, kaip hermeneutinio rato variantas, Ricoeuras supranta labai radikaliai – reikalauja jo laikytis kuriant patį filosofijos pamatą.

Šis radikalumas turi rimtų pasekmių pačiam ontologijos statusui. Heideggeriui pamatinė ontologija skleidžiasi iki bet kokių mokslų, yra pirmoji ir pamatinė disciplina, atverianti besąlygiškai reikšmingas egzistencijos struktūras. Tuo tarpu vargu ar galima sakyti, kad ontologija Ricoeurui yra filosofijos pamatas. Einant aplinkiniu keliu, supratimo ontologija gali būti tik tyrimo akiratis, tikslas, siekiamybė, bet ne kažkas, nuo ko galima būtų pradėti ir kuo galima būtų remtis. Čia užklausiamas

pamatinės ontologijos ir apskritai filosofijos pamatinumas.

Maža to, savarankiška, nuo ženklų interpretavimo vyksmo nepriklausoma žmogiškosios būties filosofinė teorija apskritai esanti neįmanoma. Ontologija negali būti savarankiška, nepriklausoma nuo ženklų interpretavimo vyksmo. Ricoeuras dargi teigia, kad ji visuomet lieka tik implikuojama interpretacijos metodologijoje. Iš esmės ontologijos funkcija yra ne kas kita, o būtinio indekso priskyrimas realiai vykstančio interpretavimo vyksmo objektui. Kiekviena hermeneutika, kiekvienas interpretacijos metodas atskleidžia kažką, kas tam tikru būdu egzistuoja, o tai savo ruožtu grindžia jį kaip metodą, vedantį prie tikrovės, kaip prieigą prie tikrovės.

Šitaip nusakant supratimo ontologijos ir interpretacijos metodologijos santykį, tuoj pat kyla naujos problemos. Interpretacijos metodologija anaiptol nėra vieninga, o kaip tik esmiškai dauginga: hermeneutikos konkuruoja tarpusavyje, skirtingi humanistikos metodai skirtingai perskaito tuos pačius tekstus. Ricoeuras kalba apie skirtingas ir net priešingas viena kitai hermeneutikas. Situacija, kurią jis užtinka ir siekia apmąstyti, yra skirtingų humanistikos metodų konfliktas, tarpusavio redukavimo bei demaskavimo pastangos. Anksčiau nagrinėtų mitų kaip pirminių hermeneutikų kovą savaip atkartoja interpretacijų konfliktas, aptariamas svarstant daugialypę XX amžiaus humanistiką. Šis konfliktas neišvengiamai turi persikelti į Ricoeuro projektuojamą hermeneutinę filosofiją. Esminis lokalinių ontologijų bruožas yra tai, kad jos konfliktuoja tarpusavyje. Pasirodo, kad ontologija gali būti ne tik nesavarankiška

bei implicitiška, bet dar ir vidujai suskaldyta ir konfliktiška.

Kokios išvados ontologijai plaukia iš tokio interpretacijų santykio? Kaip atrodo ontologijos akiratyje įvairūs ir konfliktiški supratimo būdai? Viena iš hermeneutikų, kurios Ricoeurui parūpo pirmiausiai, buvo psichoanalizė. Nagrinėdamas ją kaip tam tikrą žmogaus aiškinimo būdą, Ricoeuras išskiria dvi ontologijai lemtingas psichoanalizės išvadas: kritinę ir pozityvią.

Apie pirmąją užsiminėme kaip apie akstiną kritikuoti pamatinę naujųjų laikų racionalistinės filosofijos prielaidą, kad sąmonė gali būti betarpiškai duota sau pačiai ypatingos įžvalgos akte. Psichoanalizės siūloma sapnų, mitų, simbolių interpretacija priešinasi sąmonės pretenzijai laikyti save prasmės šaltiniu ir kartu verčia atmesti dekartišką subjekto tapatinimą su sąmone.

Pozityvi psichoanalitinės sąmonės kritikos išdava ontologijai esanti ta, kad galime „[...] naujai iškelti klausimą apie reikšmės ir troškimo, prasmės ir energijos, tai yra galų gale – apie kalbos ir gyvenimo santykį [...]. Psichoanalizė savaip grąžina mus prie [...] klausimo – kaip reikšmių tvarka įjungiama į gyvenimo tvarką? Šis grįžimas nuo prasmės prie troškimo nurodo galimybę pereiti nuo refleksijos prie egzistencijos.“[90] Taigi su psichoanalizės pagalba prieinamos ontologinės išvados – atskleidžiamas žmogaus egzistencijos geismo ir pastangos matmuo. Matyt, tai ir būtų savotiška alternatyva Heideggerio egzistencialams, pasiekiama einant užuolanka.

Tačiau svarstydamas ontologines psichoanalizės išvadas, Ricoeuras pabrėžia, kad geismo negalima hipostazuoti

[90] Ibid., p. 24–25.

už interpretavimo vyksmo. Geismas, apie kurį kalba psichoanalizė, visuomet lieka tuo, ką jis vadina *être-interprété* – interpretuota būtimi. Geismą galima užčiuopti kaip esantį anapus sąmonės, kaip jos energijos šaltinį, bet negalima sugriebti jo paties. „Interpretavimo darbe *cogito* už savęs paties atskleidžia kažką panašaus į *subjekto archeologiją*. Egzistencija išryškėja šioje archeologijoje, tačiau lieka implikuojama archeologijos sukeltame dešifravimo judesyje."[91]

Ši išvada gerai parodo, ką Ricoeuras turi omenyje sakydamas, kad savarankiška ontologija negalima, kad ji visuomet lieka interpretacijos metodologijos implikuojama. Savo ruožtu paaiškėja ir tai, kad implikacija suprantama ne kaip grynai mąstyminė, metodinė, o veikiau kaip būtinė prielaida. Labai būdinga, kad archeologija Ricoeuras vadina ne tik tam tikrą interpretacinę disciplīną, bet ir tą realų sąmonės klodą, kurį ji atidengia – archaiką (tokia dvilypė vartosena mums įprasta žodžiuose „istorija" ar „mitologija"). Aišku, kad tokius sąmonės klodus kasinėjantis archeologas dirba ontologinį darbą.

Kiti ontologijos statuso momentai išryškėja, kai Ricoeuras pradeda nagrinėti kitas hermeneutikas. Kultūros hermeneutikos modeliu jis pasirenka Hegelio dvasios fenomenologiją. Kaip ir psichoanalizė, dvasios fenomenologija atsisako transcendentalinio subjekto pretenzijos konstituoti pasaulio prasmes. Tačiau kitu atžvilgiu šios hermeneutikos diametraliai priešingos viena kitai – psichoanalizė iškelia prasmę, esančią „iki" subjekto, kaip jo archeologiją (tiksliau sakant, archaiką), o dvasios feno-

[91] Ibid., p. 25–26.

menologija – „po jo", kaip subjekto teleologiją, *telosą*. Ricoeurui dvasios fenomenologija svarbi kaip „progresyvinė", tai yra bet kurį kultūros pavidalą aiškinanti pasiremdama sekančiu jos pavidalu, hermeneutika. Jis pavadino šitai prasmės teleologija. Anot Ricoeuro, dvasios fenomenologijos hermeneutika siekia parodyti, kad „[...] egzistencija pasiekia žodį, prasmę ir refleksiją tik nuolatos atliekant visų reikšmių, pasirodančių kultūros pasaulyje, egzegezę. Egzistencija tampa kokiu nors *pats* [*un soi*] – žmogišku ir brandžiu – tik įsisavindama prasmę, kuri prieš tai buvo ‚išorėje' – veikaluose, institucijose, kultūros paminkluose, – ten, kur objektyvavosi dvasios gyvenimas."[92]

Kita vertus, kaip ir psichoanalizės objektas, dvasios fenomenologijos objektas konstituojasi tik interpretavimo vyksme. Hegelio dvasios fenomenologijos kaip tam tikro aiškinimo būdo savitumas, dėl kurio Ricoeuras ją ir pasirinko modeliu, yra tai, kad „dvasia realizuojasi tik šitaip pereinant nuo vieno pavidalo prie kito, ji yra ta pavidalų dialektika, kuri ištraukia subjektą iš jo vaikystės, išplėšia iš jo archeologijos"[93]. Tad iš dvasios fenomenologijos svarstymo galima padaryti tą pačią formalią išvadą, kaip ir iš psichoanalizės svarstymo (jų turinys, žinoma, visai skirtingas): būtį galime suvokti tik kaip interpretuotą būtį, kaip aiškinimo vyksmo momentą, neturime jos hipostazuoti, manyti esant nepriklausomą nuo šio vyksmo. Žinoma, tai esmiškai transformuoja Hegelio aiškinimo sampratą.

92 Ibid., p. 26–27.
93 Ibid., p. 26.

Pagaliau Ricoeuras mano, kad radikaliausias atsisakymas nuo transcendentalinės sąmonės pretenzijų konstituoti prasmę – tai bandymas suprasti save per šventybės ženklus, kurį jis kartais vadina subjekto eschatologija. Tokiu bandymu jis laiko reflektyvinį religijos fenomenologijos duomenų svarstymą. Šventybę šiuo atžvilgiu Ricoeuras apibūdina labai bendrai – kaip tai, kuo subjektas negali disponuoti savo nuožiūra. Priešingai, tai „šventybė kreipiasi į žmogų ir šiame kreipimesi parodo, kad tai ji absoliučiai disponuoja jo egzistencija, kurią be išlygų steigia kaip pastangą ir geismą būti"[94]. Tikėjimas yra egzistencijos esmiškos priklausomybės nuovoka.

Tai trys skirtingos priklausomybės patirtys. Kiekviena iš šių hermeneutikų savaip rodo, kad apie pamatinę ontologiją kalbėti nebegalima. Ji yra viena iš galimų. Interpretuota egzistencija pasirodo tiktai įvairių ir skirtingų interpretacijų tinkle. Ricoeuras lengvai aptinka ir kitas tokias. Panašus ir, sakyčiau, simetriškas psichoanalizei priklausomybės profilis būdingas, pavyzdžiui, poetiniam diskursui: jį „[...] priklausomą daro reikmė suteikti kalbinę raišką tiems buvimo pasaulyje modusams [būdams – *A.S.*], kurie yra aptemdyti ar net išstumti iš kasdieninės žiūros lauko"[95]. Tai savita galimybė būti, o kartu – savita priklausomybė. „Naujosiomis konfigūracijomis į kalbą taip pat iškeliami ir nauji buvimo pasaulyje, gyvenimo jame ir pačių esmingiausių mūsų sugebėjimų projektavimo į jį būdai."[96]

94 Ibid., p. 27.
95 Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*, p. 73–74.
96 Ibid., p. 73.

Įvairios ir skirtingos hermeneutikos kiekviena savaip demaskuoja dekartiškosios savimonės pretenziją būti prasmės šaltiniu, pasaulio ir *aš* pažinimo galutiniu pagrindu, kiekviena savaip ir konkrečiai nurodo, kad supratimas turi būtines šaknis, atskleidžia konkrečias žmogaus priklausomybės nuo būties konfigūracijas ar profilius ir šia prasme realiai dirba ontologinį darbą. Kartu paaiškėja, kad skirtingos ir tarpusavyje besivaržančios hermeneutikos nėra tik vienodai priimtini kalbiniai žaidimai, kurie remiasi savo pačių nustatytomis taisyklėmis, bet kad kiekviena iš jų remiasi tam tikra egzistencine funkcija ir kaip tik todėl jų objektai įgyja būtinį indeksą. Hermeneutikos pliuralizavimas yra savotiškas grįžimas prie sritinių hermeneutikų. Savotiškas, nes grįžtama kitu pagrindu: kiekviena hermeneutika lieka filosofinė-reflektyvinė ir kartu egzistencinė (būtinė).

Taigi hermeneutinė refleksija išvengia dekartiškosios *cogito* refleksijos rėmimosi abstrakčiu būties ir mąstymo tapatybės teigimu, subjektyvia savižina ir imasi ontologinio darbo. Ricoeuras teigia, kad „[...] subjektas, kuris interpretuodamas ženklus interpretuoja save, nebėra *cogito* – tai egzistuojantysis, kuris, atlikdamas savo gyvenimo egzegezę, atskleidžia, kad, dar neįsteigęs ir neįvaldęs savęs [*se pose et se possède*], jis jau tarpsta būtyje [*posé dans l'être*]"[97], jau „yra įsteigtas", verčiant pažodžiui. Ši išvada pateikia savotišką paralelę Heideggerio atliktai Descartes'o ir naujųjų laikų filosofijos subjektiškumo kritikai, taip pat Heideggerio judėjimui nuo Husserlio transcendentalinės fenomenologijos prie štai-būties

[97] Paul Ricoeur, „Egzistencija ir hermeneutika" šioje knygoje, p. 12.

egzistencinės analitikos. Bet čia išryškėja ir reikšmingi skirtumai. Svarstant skirtingų hermeneutikų išvadas paaiškėja, kad ontologijos jokiu būdu negalima atskirti nuo interpretavimo darbo. Ji lieka hermeneutinio rato, kurį sudaro interpretavimo darbas ir interpretuojama būtis, momentu. Ricoeuras prieina prie išvados, kad „[...] egzistencija, apie kurią gali kalbėti hermeneutinė filosofija, visuomet lieka interpretuota egzistencija. Būtent interpretuodama ši filosofija atskleidžia daugialypes *pats* [*soi*] priklausomybės atmainas – priklausomybę nuo troškimo, pastebėtą subjekto archeologijoje, priklausomybę nuo dvasios, pastebėtą jo teleologijoje, priklausomybę nuo šventybės, pastebėtą jo eschatologijoje. Plėtodama archeologiją, teleologiją ir eschatologiją, refleksija panaikina save pačią kaip refleksiją."[98]

Tačiau svarstant santykį su Heideggerio štai-būties egzistencine analitika aiškėja, kad šis ontologinis darbas neturi ir negali turėti jokios savarankiškos srities. Šį darbą atlieka kaip tik įvairios, skirtingos ir tarpusavyje konfliktuojančios hermeneutikos. Vienintelė ontologijos funkcija yra ta, kad ji suteikia būtinį indeksą skirtingų interpretacijos disciplinų objektams, pati nuolat likdama pusiau latentinė, suponuojama.

Kyla klausimas: ar galima skirtingas „egzistencines funkcijas", kurias nurodo skirtingos hermeneutikos, kažkaip suvienyti, rasti jų bendrą pagrindą? Kad pačiam Ricoeurui šis klausimas rūpi, rodo jo dėmesys hermeneutikų konflikto problematikai, vienaip ar kitaip svarstomai daugelyje veikalų. Žmogiškojo diskurso suvieni-

[98] Ibid., p. 29.

jimo uždavinį jis skelbia aktualiausia dabarties filosofijos problema. Tačiau ar šis klausimas gali būti išspręstas Ricoeuro filosofijos rėmuose? Ricoeuras mano, kad ontologinė supratimo struktūra, kuri gali suvienyti nesutariančias interpretacijos kalbas (tai yra tam tikros metodologinės analizės plotmėje), reiškiasi archeologijos, teleologijos ir eschatologijos dialektikoje. Tačiau ši idėja taip ir liko neišplėtota. Ir, matyti, ne be priežasties. Juk Ricoeuras kategoriškai teigia, kad „[...] mes – tas rišlus būties pavidalas, paklūstantis įvairioms tarpusavyje besivaržančioms interpretacijoms – pasirodome tik su šios interpretacijų dialektikos pagalba. Šiuo atžvilgiu be hermeneutikos apsieiti negalima."[99]

Bet jei neįmanoma išvengti interpretacijų konflikto ir jų dialektikos, gal galima įžvelgti savotišką bandymą suvienyti skirtingas hermeneutikas Ricoeuro praktikuotos ypatingos hermeneutikos – simbolių aiškinimo – pagrindu? Juk Ricoeuras nurodė, kad „tik hermeneutika, pažinusi simbolinius pavidalus, gali parodyti, kad šių skirtingų egzistencijos atmainų problematika yra ta pati. Mat galiausiai įvairių interpretacijų vienybę užtikrina turtingiausi simboliai – tik juose gali sutilpti visi – tiek regresyviniai (tai yra kreipiantys į archaiką – *A. S.*), tiek perspektyviniai (tai yra kreipiantys į *telos* – *A. S.*) – vektoriai, kuriuos išskiria skirtingos hermeneutikos."[100] Tačiau ir šio teiginio išvados nėra vienareikšmės. Simbolių neišsemiamumas, be kita ko, reiškia, kad ir speciali disciplina – simbolių hermeneutika – negali pretenduoti jų

99 Ibid., p. 28–29.
100 Ibid., p. 29.

išsemti ir todėl turėti pranašumą prieš kitas, negali būti pagrindu integruojant skirtingas hermeneutikas. Ji gali pretenduoti tik dialektiškai apriboti redukcinių hermeneutikų išvadas. Skirtingų interpretacijų vienybę gali užtikrinti tiktai tam tikras paties interpretuojamo objekto pobūdis, būtent – esminis „turtingiausiųjų simbolių" neišsemiamumas. Bet ką reiškia, kad šie simboliai gali būti skirtingų interpretacijų vienybės pamatas? Patys simboliai mums gali būti duoti tik per vieną ar kitą interpretaciją, kuri savo ruožtu neišvengiamai dalyvauja interpretacijų konflikte. Be to, kaip nurodo pats Ricoeuras, jie yra kontingentiški, – priklauso nuo tam tikros kultūrinės tradicijos. Matyt, „turtingiausieji simboliai" bet kokios interpretacijos atžvilgiu gali būti tik ribinė sąvoka, žyminti tam tikrą kultūros šerdį, konstituojanti jos vienovę.

Aišku, kad šios išvados negali būti laikomos problemos sprendimu, į jas negalima žvelgti kaip į operacinius, veiksmingus metodologinius principus, padedančius vienaip ar kitaip jungti hermeneutikas. Hermeneutikos gali tik „pasirodyti esančios" vieningos. Tai reiškia, kad čia turime reikalą su savotišku vilties diskursu. Ontologija lieka siekiamybe, dargi „pažadėtaja žeme" „[...] filosofijai, pradedančiai nuo kalbos ir nuo refleksijos. Tačiau kalbantis ir reflektuojantis subjektas gali ją tik pamatyti, kaip ir Mozė, tik prieš mirdamas."[101]

Kita vertus, Ricoeuras yra labai programiškas mąstytojas, jis projektuoja vis naujas aiškinimo disciplinas, brėžia vis naujus galimų tyrimų eskizus, kontūrus, plotmes, eksploatuoja vis naujas analitines plotmes. Tuo, kas

[101] Ibid., p. 29.

čia nagrinėta, tik priartėta prie jo metaforos analizės ir 1983–1985 metais pasirodžiusio tritomio *Laikas ir pasakojimas*. Kai kuriais savo numatytais keliais jis eina, kai kurias numatytas sritis nagrinėja, vėlgi atverdamas naujas tyrimo perspektyvas ir laukus.

PAUL RICOEUR

Egzistencija ir hermeneutika

Interpretacijų konfliktas

Egzistencija ir hermeneutika

Šioje studijoje ketinama ištirti kelius, kuriuos atvėrė šiuolaikinei filosofijai tai, ką galima pavadinti *hermeneutinės problemos skiepu fenomenologiniam metodui.* Iš pradžių pateiksiu trumpą istorinę apžvalgą, o paskui pradėsiu patį tyrimą, kuriuo (bent jau pačioje pabaigoje) *egzistencijos* sąvokai turėtų būti suteikta priimtina prasmė, – ta prasmė, kuri kaip tik išreikštų fenomenologijos atnaujinimą hermeneutikos pagrindu.

I. Hermeneutikos atsiradimas

Kalbu apie skiepą, sakyčiau net apie vėlyvą skiepą, nes hermeneutinė problema atsirado kur kas anksčiau nei Husserlio fenomenologija.

Verta priminti, kad hermeneutinė problema pirmiausia iškilo *egzegezėje,* tai yra disciplinoje, kurios tikslas yra suprasti tekstą remiantis jo intencijomis, tuo, ką jis nori pasakyti. Hermeneutikos, arba interpretacijos, problema iškilo egzegezėje todėl, kad nors ir kaip tekstas būtų susijęs su *quid,* su „tuo, dėl ko“ jis buvo

parašytas, kiekvieną tekstą visada skaito tam tikra bendruomenė, tam tikra tradicija ar tam tikra gyva minties pakraipa, ir šitai sąlygoja tam tikras prielaidas ir reikalavimus. Filosofine fizika ir etika paremtas graikų mitų skaitymas stoikų mokykloje implikuoja hermeneutiką, kuri labai skiriasi nuo rabiniškojo Toros interpretavimo Halachoje arba Hagadoje; apaštalų karta, Senąjį Testamentą interpretavusi Kristaus įvykio požiūriu, vėlgi visai kitaip negu rabinai nušvietė Biblijos įvykius, institucijas ir veikėjus.

Ką bendra turi šie egzegetiniai debatai su filosofija? Tai, kad egzegezė implikuoja ištisą ženklo ir reikšmės teoriją. Tai matyti, pavyzdžiui, šventojo Augustino traktate *De doctrina christiana*. Tiksliau kalbant, jei tekstas gali turėti kelias prasmes, pavyzdžiui, istorinę ir dvasinę, reikia griebtis daug sudėtingesnės reikšmės sąvokos negu ta, kurios reikalauja vadinamuosius vienareikšmius ženklus vartojanti argumentacinė logika. Pagaliau pačiame interpretavimo darbe slypi siekimas nugalėti distanciją, kultūrinį nuotolį, priartinti skaitytoją prie teksto, kuris tapo svetimas, ir tuo būdu įtraukti teksto prasmę į dabartinio žmogaus savęs supratimo lauką.

Nuo šiol hermeneutika nebėra tik specialistų technika, – orakulų ir stebuklų aiškintojų *technē hermēneutikē*. Ji susiduria su supratimo problema apskritai. Be to, jokia ryškesnė interpretacija negalėjo atsirasti, nesiskolindama ko nors iš tai ar kitai epochai būdingų supratimo būdų: mito, alegorijos, metaforos, analogijos ir kita ko. Interpretavimo, kaip teksto egzegezės, ryšį su supratimu plačiąja ženklų supratimo prasme liudija viena tradicinių žodžio „hermeneutika" reikšmių – ta, kurią žinome iš

Aristotelio *Hermeneutikos*. Iš tiesų reikšminga tai, kad aristoteliškoji *hermēneia* neapsiriboja alegorija, bet aprėpia kiekvieną reiškiantį diskursą. Maža to – pats reiškiantis diskursas jau yra *hermēneia*, jis irgi „interpretuoja" tikrovę, nes sako „kažką *apie* kažką". Diskursas yra *hermēneia*, nes sakymas yra tikrovės sučiuopimas reikšminėmis ištaromis, o ne kopijavimas vadinamųjų įspūdžių, kylančių iš pačių daiktų.

Toks yra pirmasis ir pirmapradiškiausias interpretavimo ir supratimo sąvokų ryšys. Jis susieja technines teksto egzegezės problemas su bendresnėmis reikšmės ir kalbos problemomis.

Tačiau iš egzegezės nebūtų atsiradusi bendroji hermeneutika, jei ne klasikinės filologijos ir *istorijos mokslų* vystymasis XVIII amžiaus pabaigoje–XIX amžiaus pradžioje. Schleiermacherio ir Dilthey'aus darbuose hermeneutinė problema tampa filosofine problema. Šio skyrelio pavadinimas – „Hermeneutikos atsiradimas" – yra tiesioginė aliuzija į Dilthey'aus garsiosios 1900 metų esė pavadinimą*. Dilthey'us siekė pozityvistinės filosofijos amžiuje pagrįsti *Geisteswissenschaften* (dvasios mokslus) taip, kaip buvo pagrįsti gamtos mokslai. Taip suformuluota problema buvo epistemologinė – reikėjo sukurti tokią pat stiprią istorijos pažinimo kritiką, kaip kantiškoji gamtos pažinimo kritika, ir pajungti šiai kritikai paskirus klasikinės hermeneutikos metodus: teksto vidinio ryšio dėsnį, konteksto dėsnį, geografinių, etninių, socialinių sąlygų dėsnį etc. Bet problemai išspręsti nepa-

* Vilhelmas Diltėjus, „Hermeneutikos atsiradimas", vertė Arūnas Sverdiolas, *Filosofija, sociologija*, 1990, nr. 1, p. 96–111. (Vert. past.)

kako vien tik epistemologijos priemonių: interpretacija, kurią Dilthey'us siejo su raštu užfiksuotais dokumentais, yra tik viena iš sričių kur kas platesnės supratimo erdvės, plytinčios nuo vieno psichinio gyvenimo iki kito. Taigi hermeneutinė problema priartėja prie psichologijos: suprasti baigtinę būtybę – reiškia persikelti į kitą gyvenimą. Kartu istoriniam pažinimui iškyla visi istoriškumo paradoksai: kaip istoriška būtybė gali istoriškai suprasti istorijos procesą? Šie paradoksai savo ruožtu orientuoja į gerokai fundamentalesnę problematiką: kaip gyvenimas, išreikšdamas save, gali objektyvuotis; kaip objektyvuodamasis jis sukuria reikšmes, kurias gali perimti ir suprasti kitos istoriškos būtybės, įveikiančios savo pačių istorinę situaciją? Taip kyla pagrindinė problema, kurią rasime ir mūsų tyrimo pabaigoje: koks yra santykis tarp jėgos ir prasmės, tarp gyvenimo – reikšmių nešėjo, ir proto, gebančio jas susieti į vientisą grandinę. Jei gyvenimas nėra iš pat pradžių prasmingas, tai supratimas apskritai neįmanomas. Bet kad supratimas būtų pasiektas, ar nereikia į patį gyvenimą perkelti tą imanentinio vystymosi logiką, kurią Hegelis vadino *sąvoka*? Ar nereikia, kuriant gyvenimo filosofiją, patyliukais imtis visų dvasios filosofijos priemonių? Toks yra didžiausias keblumas, galintis pateisinti tai, kad *fenomenologijoje* ieškome svetingos struktūros arba, grįžtant prie mūsų ankstesnio įvaizdžio, – jauno augalo, kuriam galėtume įskiepyti hermeneutiką.

II. Hermeneutikos skiepas fenomenologijoje

Yra du būdai įtvirtinti hermeneutiką fenomenologijoje.

Yra trumpas kelias, apie kurį pasakysiu pirmiausia, ir ilgas kelias, kuriuo pasiūlysiu eiti. Trumpasis kelias – tai heidegeriškosios *supratimo ontologijos* kelias. Tokią supratimo ontologiją aš vadinu „trumpuoju keliu", nes, atsisakydama ginčytis dėl *metodo*, ji iš karto pereina į baigtinės būtybės ontologijos plotmę, kad rastų ten *supratimą* jau nebe kaip pažinimo, bet kaip buvimo būdą. Ši supratimo ontologija pasiekiama ne palaipsniui, ji prieinama ne keliant vis aukštesnius egzegezės, istorijos mokslo ar psichoanalizės metodologinius reikalavimus – ten atsiduriama staiga apverčiant problematiką. Klausimas: kokiomis sąlygomis pažįstantis subjektas gali suprasti tekstą ar istoriją, pakeičiamas klausimu – kokia ta būtybė, kurios būtį sudaro supratimas? Taigi hermeneutinė problema tampa šios būtybės, *Dasein*, kuri egzistuoja kaip suprantanti, analitikos dalimi.

Prieš pasakydamas, kodėl siūlau eiti aplinkiniu ir sunkesniu keliu, prasidedančiu kalbiniais ir semantiniais svarstymais, pirmiausia noriu visiškai pripažinti šios supratimo ontologijos nuopelnus. Pradedu šiuo teisingumo aktu Heideggerio filosofijos atžvilgiu, nes nemanau, kad jos siūlomas sprendimas yra priešingas manajam. Jo *Dasein* analitika nėra priešinga pusė alternatyvos, kuri mus verstų rinktis arba supratimo ontologiją, arba interpretacijos epistemologiją. Siūlydamas ilgąjį kelią aš irgi siekiu perkelti refleksiją į ontologijos lygmenį, tačiau darau tai palaipsniui, nuosekliai laikydamasis semantikos

(§ 3), o vėliau – refleksijos (§ 4) reikalavimų. Šio skyrelio pabaigoje aš tik abejoju galimybe kurti tiesioginę ontologiją, iš karto atmetančią bet kokius metodologinius reikalavimus ir todėl esančią už ribų interpretacijos rato, kurio teoriją ji sudaro. Tačiau kaip tik tokios ontologijos *troškimas* skatina pradėti čia siūlomą darbą ir neleidžia nuslysti nei į vitgenšteinišką lingvistinę filosofiją, nei į neokantišką reflektyviąją filosofiją. Čia aš keliu tokią problemą: kas atsitinka interpretacijos epistemologijai, atsiradusiai apmąstant egzegezę, istorijos mokslo metodą, psichoanalizę, religijos fenomenologiją ir t.t., kai ją paliečia, įkvepia ir, jei taip galima pasakyti, aspiruoja supratimo ontologija?

Ko gi reikalauja supratimo ontologija?

Kad gerai suprastume jos siūlomo minties perversmo prasmę, turime vienu ypu peršokti į galą kelio, kuris veda nuo Husserlio *Logische Untersuchungen* iki Heideggerio *Sein und Zeit*, ir tik paskui paklausti, kas Husserlio fenomenologijoje yra reikšminga šio minties perversmo požiūriu. Taigi turime ištirti patį radikalų klausimo apvertimą, interpretacijos epistemologijos vietoje iškeliantį supratimo ontologiją.

Čia svarbu išvengti bet kokio *erkenntnistheoretisch* klausimo kėlimo ir atitinkamai atsisakyti idėjos, kad hermeneutika yra *metodas*, kuris gali kaip lygus su lygiu kovoti su gamtos mokslų metodu. Kalbėti apie supratimo metodą – vadinasi, vis dar remtis objektyvaus pažinimo prielaidomis ir kantiškosios pažinimo teorijos prietarais. Taigi reikia sąmoningai išeiti iš subjekto–objekto problematikos užburto rato ir paklausti apie būtį. Tačiau, kad paklaustume apie būtį apskritai, reikia visų

pirma klausti apie tą būtį, kuri yra kiekvienos būties „štai", apie *Dasein*, t.y. apie būtį, kuriai būties supratimas yra egzistavimo būdas. Taigi supratimas bus nebe pažinimo, bet buvimo būdas, būtybės, kuri egzistuoja kaip suprantanti, buvimo būdas.

Visai pritariu šiam visiškam supratimo ir būties santykio apvertimui. Taip patenkinamas giliausias Dilthey'aus filosofijos siekis, nes gyvenimas jam buvo pagrindinė sąvoka; Dilthey'aus veikaluose istorijos supratimas nėra tikslus gamtos teorijos atitikmuo – santykis tarp gyvenimo ir jo išraiškų yra greičiau dvejopo (žmogus–gamta ir žmogus–istorija) santykio bendras pamatas. Jeigu tam pritariame, mūsų uždavinys būtų ne sustiprinti istorinį pažinimą fizikinio pažinimo akivaizdoje, bet kastis giliau, negu siekia plačiausiai suprastas mokslinis pažinimas, kad sučiuoptume istorinės būties ir būties visumos ryšį, gilesnį už subjekto–objekto santykį pažinimo teorijoje.

Kuo gali pagelbėti Husserlio fenomenologija formuluojant hermeneutinę problemą šiais ontologiniais terminais? Klausimas ragina mus grįžti nuo Heideggerio prie Husserlio ir iš naujo interpretuoti pastarąjį heidegeriškais terminais. Šiame kelyje atgal pirmiausia sutinkame, žinoma, vėlyvąjį, *Krisis* laikotarpio Husserlį, būtent čia pirmiausia reikia ieškoti šios ontologijos fenomenologinio pagrindimo. Jo įnašas į hermeneutiką dvejopas. Viena vertus, kaip tik vėlyvojoje fenomenologijos fazėje buvo pateiktos galutinės „objektyvizmo" kritikos išvados. Ši kritika susijusi su hermeneutine problema ne tik netiesiogiai, nes ji pasipriešina gamtos mokslų epistemologijos pretenzijai suteikti humanitariniams mokslams vienintelį tinkamą metodologinį modelį, bet ir tiesiogiai,

nes kvestionuoja Dilthey'aus mėginimą aprūpinti *Geisteswissenschaften* tokiu pat objektyviu metodu, kokį turi gamtos mokslai. Antra vertus, vėlyvoji Husserlio fenomenologija kritikuoja objektyvizmą, remdamasi pozityvia problematika, kuri paruošia dirvą supratimo ontologijai. Šios naujos problematikos tema yra *Lebenswelt*, „gyvenamas pasaulis", t.y. patirties klodas, ankstesnis už subjekto–objekto santykį, kuris buvo svarbiausia visų neokantizmo atmainų tema.

Tačiau jei vėlyvasis Husserlis yra įsitraukęs į šią ardomąją veiklą, kuri siekia interpretacijos epistemologiją pakeisti supratimo ontologija, tai ankstyvasis Husserlis – nuo *Logische Untersuchungen* iki *Dekartiškųjų apmąstymų* – kelia didelį įtarimą. Žinoma, būtent jis paruošė dirvą, nes subjektą pavadino intenciniu poliumi, intencijų nešėju ir pasirinko jam koreliatu ne gamtą, bet reikšmių lauką. Žiūrint retrospektyviai, iš vėlyvojo Husserlio ir ypač iš Heideggerio pozicijų, gali pasirodyti, kad ankstyvoji fenomenologija pirmoji pasipriešino objektyvizmui, nes tai, ką ji vadina fenomenais, kaip tik yra intencinio gyvenimo koreliatai, iš šio intencinio gyvenimo kilę reikšmių vienetai. Vis dėlto ankstyvasis Husserlis tik rekonstravo naują idealizmą, artimą neokantizmui, su kuriuo jis kovojo: juk redukuojant pasaulio tezę klausimas apie būtį redukuojamas į klausimą apie būties prasmę. Savo ruožtu būties prasmė virsta paprastu subjektyvių intencijų koreliatu.

Taigi galiausiai supratimo teorija yra priešinga ankstyvajam Husserliui, platonistinėms ir idealistinėms jo reikšmės ir intencionalumo teorijos tendencijoms. O vėlyvasis Husserlis pasuka ontologijos link tik tada, kai jo

mėginimas redukuoti būtį nepavyksta, kai galutinis fenomenologijos rezultatas neatitinka jos pradinio projekto. Prieš jos valią, vietoj idealistinio subjekto, užsklęsto savo reikšmių sistemoje, ji atranda gyvą būtybę, kurios visų intencijų akiratyje visuomet buvo pasaulis, šis pasaulis.

Taip išskiriamas reikšmių laukas, ankstesnis už matematika pagrįstą gamtos suvokimą, mums būdingą nuo Galilei'aus laikų, reikšmių laukas, ankstesnis už objektyvumą, atsiveriantį pažįstančiam subjektui. Iki objektyvumo buvo pasaulio akiratis, iki pažinimo teorijos subjekto buvo veiklus gyvenimas, kurį Husserlis kartais vadina anonimišku ne tam, kad šitaip grįžtų prie beasmenio kantiško subjekto, bet dėl to, kad subjektas, kuris turi objektus, pats yra kilęs iš veiklaus gyvenimo.

Matome, kaip radikaliai iškeliamos supratimo ir tiesos problemos. Istoriškumo klausimas nebėra istorinio pažinimo, laikomo metodu, klausimas; istoriškumas nurodo, kokiu būdu egzistuojantysis „yra kartu su" kitais egzistuojančiaisiais. Supratimas nebėra dvasios mokslų atsakymas gamtamoksliniam aiškinimui, jis būdingas buvimui šalia būties dar prieš susitinkant paskiriems buviniams. Tuo pačiu gyvenimo sugebėjimas laisvai atsitraukti nuo savęs, transcenduoti save tampa baigtinės būties struktūra. Istorikas gali matuoti objektą savimi, lygintis su tuo, kas pažinta, dėl to, kad jie abu – ir jis, ir jo objektas – yra istoriški. Šio istoriškumo išryškinimas eina dar prieš bet kokią metodologiją. Tai, kas mokslui buvo riba – būties istoriškumas – tampa būties konstitucija. Tai, kas buvo paradoksas – interpretatoriaus priklausomybė savo objektui, – tampa ontologiniu bruožu.

Štai toks yra perversmas, kurį pradėjo supratimo ontologija – supratimas tampa *Dasein* „projekto" ir jo „atverties būčiai" aspektu. Tiesos klausimas yra nebe metodo klausimas, bet būties raiškos buviniui, kuris egzistuoja suprasdamas būtį, klausimas.

Kad ir kaip gundytų ši pamatinė ontologija, vis dėlto siūlau ištirti kitą kelią, siūlau kitaip susieti hermeneutinę problemą su fenomenologija. Kodėl raginu atsisakyti *Dasein* analitikos? Dėl dviejų priežasčių. Heidegeriškas radikalumas ne tik nepadeda išspręsti problemų, paskatinusių mūsų tyrimą – priešingai, jos visiškai dingsta iš akių. Mes klausėme, kaip įduoti organoną į rankas egzegezei, arba tekstų supratimui? Kaip pagrįsti istorijos mokslus gamtos mokslų akivaizdoje? Kaip išspręsti konkuruojančių interpretacijų konfliktą? Pamatinėje hermeneutikoje šios problemos paprasčiausiai nenagrinėjamos, ir tai daroma sąmoningai – ši hermeneutika skirta ne tam, kad jas išspręstų [*résoudre*], bet kad jas ištirpintų [*dissoudre*]. Be to, Heideggeris nenorėjo nagrinėti jokių konkrečių problemų, su kuriomis susiduria vieno ar kito buvinio supratimas. Jis norėjo perauklėti mūsų akis ir perorientuoti mūsų žvilgsnį, norėjo, kad pajungtume istorinį pažinimą ontologiniam supratimui, laikydamas pirmąjį išvestine antrojo forma. Tačiau tuo remdamiesi mes niekaip negalime parodyti, kokia prasme istorinis supratimas iš tikro yra kilęs iš šio pradinio supratimo. Taigi ar nevertėtų pradėti nuo išvestinių supratimo formų ir jose parodyti jų kilmės ženklus? Tuomet reikėtų pradėti nuo plotmės, kurioje skleidžiasi supratimas, tai yra nuo kalbos plotmės.

Ši pirmoji pastaba veda prie antrosios. Kad epistomologinio supratimo problemą galima būtų pakeisti suprantančios būties problema, pirmiausia turi būti įmanoma tiesiogiai, be išankstinių epistemologinių pastangų, aprašyti privilegijuotos *Dasein* būties konstituciją, o paskui išskirti supratimą kaip vieną iš jos buvimo būdų. Pereiti nuo supratimo, kaip pažinimo būdo, prie supratimo, kaip buvimo būdo, sunku dėl to, kad supratimas, kuris yra *Dasein* analitikos rezultatas, yra tas pats supratimas, su kurio pagalba ir kuriame ši būtis supranta save kaip būtį. Ar nereikia dar kartą pačioje *kalboje* ieškoti nuorodos, kad supratimas yra buvimo būdas?

Šiuose dviejuose priekaištuose slypi vienas pozityvus siūlymas: *Dasein* analitikos trumpąjį kelią reikia pakeisti ilguoju keliu, kuriam pradžią duoda kalbos analizės. Tokiu būdu niekada neprarasime ryšio su interpretacijos metodiškumo siekiančiomis disciplinomis ir atsispirsime pagundai atskirti *tiesą*, būdingą supratimui, nuo *metodo**, taikomo egzegezės pagimdytose disciplinose. Taigi naują egzistencijos problematiką galima išvystyti tik pradedant ir remiantis bendros visoms hermeneutinėms disciplinoms interpretacijos sąvokos semantiniu išaiškinimu. Šios semantikos centras bus sudėtingų, daugialypių ar pagaliau, sakysime, simbolinių prasmių tema (šių dalykų tapatinimą pagrįsime vėliau).

Paaiškinsiu, kaip suprantu ėjimą prie egzistencijos klausimo šiuo aplinkiniu semantikos keliu. Grynai semantinis išaiškinimas liks „kyboti ore“ tol, kol nebus

* Aliuzija į Hanso Georgo Gadamerio veikalą *Tiesa ir metodas*. (Vert. past.)

parodyta, kad daugiaprasmių arba simbolinių ištarų supratimo metu vyksta *savęs* supratimas; tokiu būdu *semantinis* požiūris susiejamas su *refleksyviuoju* požiūriu. Bet subjektas, kuris interpretuodamas ženklus interpretuoja save, nebėra *cogito* – tai egzistuojantysis, kuris, atlikdamas savo gyvenimo egzegezę, atskleidžia, kad, dar neįsteigęs ir neįvaldęs savęs [*se pose et se possède*], jis jau tarpsta būtyje [*posé dans l'être*]. Šitaip hermeneutika atskleistų egzistavimo būdą, kuris nuo pradžios iki galo būtų *interpretuota būtis* [*être-interprété*]. Tik refleksija, panaikindama save kaip refleksiją, gali sugrąžinti prie ontologinių supratimo šaknų. Tačiau kaip tik tai nuolat vyksta kalboje ir refleksijos judėjime. Toks yra tasai sunkusis kelias, kuriuo eisime.

III. Semantikos plotmė

Bet koks ontinis arba ontologinis supratimas pirmiausia išreiškiamas kalba. Tad ne veltui semantikoje ieškome atskaitos *ašies* visam hermeneutikos *laukui*. Egzegezė jau įpratino mus prie minties, kad tekstas turi kelias prasmes, kad šios prasmės klojasi viena ant kitos, kad dvasinė prasmė yra „perkelta" (šv. Augustino *translata signa*) iš istorinės, arba raidiškos, dėl pastarosios prasminio pertekliaus. Schleiermacheris ir Dilthey'us mus išmokė tekstus, dokumentus, paminklus laikyti raštu fiksuotomis gyvenimo išraiškomis. Egzegezė grįžta atgal keliu, kurį nuėjo šios gyvenimo galios objektyvuodamosi psichiniuose ryšiuose, o vėliau – istorinėse aplinkybėse. Šis objektyvavimas ir fiksavimas yra kitas prasmės perkė-

limo būdas. Nietzsche savo ruožtu mano, kad vertybės yra valios galiai stiprumo ir silpnumo išraiškos, kurias reikia interpretuoti; maža to, jo nuomone, pats gyvenimas yra interpretacija: taigi filosofija tampa interpretacijos interpretacija. Pagaliau Freudas pavadino „sapno darbu" būdus, kurie reikšmingi tuo, jog jais „transponuojama" (*Entstellung*) paslėptoji prasmė, ji patiria iškraipymą, kuris regimojoje prasmėje parodo ir kartu nuslepia latentinę prasmę. Pasekęs, kaip šis iškraipymas išsikeroja kultūros išraiškose – mene, etikoje ir religijoje, – jis sukūrė kultūros egzegezę, labai panašią į Nietzschės. Taigi nėra beprasmis bandymas išlukštenti tai, ką galėtume pavadinti bet kurios hermeneutikos, bendros ar skirtos vienai kuriai sričiai, pamatinės ar specialios, *semantiniu mazgu*. Atrodo, kad bendras elementas, su kuriuo susiduriame visur – nuo egzegezės iki psichoanalizės – yra tai, jog prasmė turi tam tikrą architektūrą, kurią galima pavadinti dvilype arba daugialype prasme ir kurios uždavinys visuomet yra, vienokiu ar kitokiu būdu, rodyti slepiant. Manau, kad kalbos analizė ir turi apsiriboti šia parodyto–paslėpto semantika, daugiaprasmių posakių semantika.

Ištyręs vieną, aiškiai apibrėžtą, šios semantikos lauką – prisipažinimo kalbą, kuri sudaro *blogio simboliką*, – siūlau šiuos daugiaprasmius posakius pavadinti simboliniais. Taigi žodžiui „simbolis" suteikiu siauresnę prasmę negu tie autoriai, kurie, kaip Cassireris, vadina simboliniu bet kurį tikrovės suvokimą ženklų pagalba, pradedant percepcija, mitu, menu, baigiant mokslu, ir platesnę negu tie autoriai, kurie sekdami romėnų retorika ir neoplatoniškąja tradicija, simbolį laiko paprasčiausia analogija.

Simboliu vadinu kiekvieną reikšmės struktūrą, kurioje tiesioginė, pirminė, raidiška prasmė savo pertekliumi žymi dar ir kitą – netiesioginę, antrinę, perkeltinę prasmę, kuri negali būti suvokta kitaip, kaip tik per pirmąją. Šis dvilypę prasmę turinčių išraiškų išskyrimas konstituoja tikrąjį hermeneutikos lauką.

Savo ruožtu interpretacijos sąvoka taip pat įgyja apibrėžtą reikšmę. Siūlau suteikti jai tokią pat apimtį kaip simbolio sąvokai. Mano manymu, *interpretavimas yra minties darbas, iššifruojantis už akivaizdžiosios prasmės slypinčią prasmę, išskleidžiantis raidiškojoje reikšmėje glūdinčius reikšmės lygius.* Šitaip išlaikomas pirminis ryšys su egzegeze, tai yra su paslėptų prasmių interpretacija. Taigi simbolis ir interpretacija tampa koreliatyviomis sąvokomis – interpretacija galimà tuomet, kai prasmė yra daugialypė, o prasmių daugybė išryškėja interpretuojant.

Apribojus semantikos lauką iš dviejų – simbolio ir iš interpretacijos – pusių, tenka spręsti keletą uždavinių. Pasitenkinsiu juos trumpai išvardijęs.

Uždavinys atlikti simbolinių išraiškų kalbinę analizę man atrodo dvilypis. Viena vertus, reikėtų sudaryti kuo platesnį ir išsamesnį simbolinių formų sąrašą. Tyrimo pradžioje galima eiti tik šiuo induktyviniu keliu, nes kaip tik šioms skirtingoms simbolinės išraiškos atmainoms ir siekiama atrasti bendrą struktūrą. Čia reikėtų išvardyti, nesistengiant paskubomis sutapatinti, kosminius simbolius, kuriuos iškėlė Van der Leeuwo, Maurice'o Leenhardt'o, Mircea Eliadės religijos fenomenologija; oniriškąją simboliką, kurią atskleidė psichoanalizė, ir visus jos atitikmenis folklore, legendose, patarlėse, mituose; poetų žodinius kūrinius, paremtus jusliniais –

regimaisiais, girdimaisiais ir kitais – vaizdiniais arba erdvės ir laiko simbolika. Nepaisant to, kad vienos šių simbolikų yra įsišaknijusios kosmoso fizionominėse vertėse, kitos – seksualinėje simbolikoje, o dar kitos – jusliniuose vaizdiniuose, visos jos prasideda kalbos stichijoje. Nėra simbolikos iki kalbančio žmogaus, net jei simbolio galios šaknys siekia giliau. Kosmosas, troškimas, vaizdiniai išraišką gauna kalboje. Žodis visuomet reikalingas, kad galėtume sučiuopti pasaulį ir padaryti, jog jis taptų hierofanija. Panašiai sapnas lieka niekam neprieinamas tol, kol jis nepapasakojamas ir šitaip neperkeliamas į kalbos plotmę.

Šį simbolinės išraiškos atmainų sąrašą reikia papildyti tam tikra kriteriologija, kuri nustatytų tokių giminingų formų, kaip metafora, alegorija, panašumas, semantinę konstituciją. Kokią funkciją atlieka analogija „prasmės perkėlime"? Ar, be analogijos, yra kitų būdų sieti vieną prasmę su kita? Kaip integruoti į simbolinės prasmės konstituciją Freudo atskleistus sapno mechanizmus? Ar galima juos užkloti ant jau aprašytų retorinių formų, tokių kaip metafora ar metonimija? Ar iškraipymo mechanizmai, susiję su tuo, ką Freudas vadina „sapno darbu", aprėpia tą patį semantinį lauką kaip simbolizavimo procesai, kuriuos aprašė religijos fenomenologija? Tokius struktūros klausimus turėtų išspręsti kriteriologija.

Ši kriteriologija savo ruožtu neatsiejama nuo interpretavimo veiksmų nagrinėjimo. Juk simbolinių išraiškų lauką apibrėžėme remdamiesi interpretavimo veiksmų lauku, ir atvirkščiai. Todėl problemos, kurias iškelia simboliai, atsispindi interpretacijos metodologijoje. Iš tikro labai krinta į akis, kad interpretuojant naudojami

skirtingi, netgi priešingi metodai. Minėjau religijos fenomenologiją ir psichoanalizę. Nėra labiau priešingų dalykų. Tai nieko nuostabaus. Interpretavimas remiasi simbolių daugialypiu determinuotumu, jų viršdeterminuotumu, psichoanalizės terminais kalbant. Tačiau kiekviena interpretacija, pagal apibrėžimą, redukuoja šį turtingumą, šį daugiaprasmiškumą ir „išverčia" simbolį naudodama savąjį perskaitymo būdą. O šios kriteriologijos uždavinys yra parodyti, kad interpretacijos forma atitinka nagrinėjamos hermeneutinės sistemos teorinę struktūrą. Štai religijos fenomenologija imasi dešifruoti religinį objektą rituale, mite, tikėjime, bet daro tai remdamasi šventybės problematika, kuri apibrėžia jos teorinę struktūrą. Psichoanalizė, priešingai, kreipia dėmesį tik į tą simbolio dimensiją, kurią sudaro išstumtų troškimų ūgliai. Todėl ji nagrinėja tik reikšmių tinklą, kurį pasąmonėje sukuria pirminis išstūmimas ir vėlesnio antrinio išstūmimo įnašas. Negalima priekaištauti psichoanalizei, kad ji tokia siaura – tai jos buvimo sąlyga. Psichoanalizės teorijoje, kurią Freudas pavadino metapsichologija, dešifravimo taisyklės apsiriboja tuo, ką galima pavadinti troškimo semantika. Psichoanalizė gali rasti tik tai, ko ji ieško. Ji ieško sapne, neurozėje, moralėje, religijoje veikiančių vaizdinių ir afektų „ekonominės" reikšmės. Taigi ji tegali rasti tik vaizdinių ir afektų, susijusių su archajiškiausiais žmogaus troškimais, užmaskuotas išraiškas. Šis pavyzdys aiškiai rodo filosofinės hermeneutikos užmojį paprastame semantikos lygmenyje. Pirmiausia ji tiria simbolinių formų įvairovę ir analizuoja simbolines struktūras. Paskui ji supriešina hermeneutikos stilius ir kritiškai aptaria interpretacijos sistemas, susiedama skirtingus herme-

neutinius metodus su atitinkamų teorijų struktūra. Taip filosofinė hermeneutika pasiruošia spręsti savo svarbiausią uždavinį – būti tikru arbitru tarp skirtingų interpretacijų pretenzijų į visuotinumą. Parodydama, kokiu būdu kiekvienas metodas išreiškia tam tikros teorijos formą, ji pagrindžia kiekvieną metodą jo paties teorinio apibrėžimo ribose. Tokia yra šios hermeneutikos kritinė funkcija paprastame semantikos lygmenyje.

Semantinis požiūris turi keletą privalumų. Pirmiausia, tokiu būdu hermeneutika išsaugo ryšį su praktikoje taikomomis metodologijomis ir nerizikuoja atskirti savo tiesos sampratą nuo metodo sampratos. Be to, jo dėka hermeneutika prigyja tame fenomenologijos lygmenyje, kuriame ši labiausiai pasitiki savimi, tai yra reikšmės teorijoje, išplėtotoje *Loginiuose tyrinėjimuose*. Žinoma, Husserlis nesutiktų su iš esmės nevienareikšmiškos prasmės idėja – jis netgi griežtai atmetė jos galimybę savo pirmajame *Loginiame tyrinėjime*. Kaip tik todėl *Loginių tyrinėjimų* fenomenologija negali būti hermeneutika. Bet, jei aš ir atsiriboju nuo Husserlio, tai tiktai prasminių išraiškų teorijos ribose. Kaip tik čia, o ne abejotiname *Lebenswelt* fenomenologijos lygmenyje, išryškėja mūsų nesutarimai. Pagaliau, perkeldamas diskusiją į kalbos plotmę, jaučiuosi žengiąs koja kojon su kitomis dabarties filosofijomis. Tiesa, daugiaprasmių išraiškų semantika prieštarauja metakalbos teorijoms, kurios norėtų reformuoti egzistuojančias kalbas pagal idealius modelius. Joms prieštaraujama taip pat griežtai kaip ir Husserlio vienareikšmiškumo idealui. Tačiau daugiaprasmių išraiškų semantika užmezga vaisingą dialogą su doktrinomis, kurios remiasi Wittgensteino *Filosofiniais tyrinėjimais* ir

anglosaksų atliekama kasdienės kalbos analize. Kaip tik semantikos plotmėje ši bendroji hermeneutika dalijasi šiuolaikinės biblinės egzegezės, kuriai atstovauja Bultmannas ir jo mokykla, rūpesčiais. Mano nuomone, ši bendroji hermeneutika yra įnašas, kuriant tą didžiąją kalbos filosofiją, kurios stoką šiandien juntame. Šiandien turime simbolinę logiką, egzegetikos mokslą, antropologiją, psichoanalizę ir galbūt pirmą kartą galime aprėpti žmogiškojo diskurso suvienijimo klausimą. Skirtingų disciplinų pažanga atskleidė ir kartu pagilino šio diskurso susiskaldymą. Žmonių kalbėjimo vienybė šiandien yra problema.

IV. Refleksijos plotmė

Ši dvilypę ir daugialypę prasmę turinčių išraiškų semantinės struktūros analizė yra siauri vartai, pro kuriuos turi įeiti hermeneutinė filosofija, jei nenori atitrūkti nuo disciplinų, metodiškai taikančių interpretaciją – egzegezės, istorijos, psichoanalizės. Tačiau daugialypę prasmę turinčių išraiškų semantikos nepakanka, kad hermeneutiką jau galima būtų laikyti filosofine. Lingvistinė analizė, traktuodama reikšmes kaip uždarą visumą, neišvengiamai suabsoliutintų kalbą. Toks kalbos hipostazavimas neigia pamatinę ženklo intenciją – žymėti ką nors, taigi peržengti save, išnykti tame, į ką jis yra nukreiptas. Pati kalba, kaip reikšmių sfera, reikalauja, kad ji būtų nukreipta į egzistenciją.

Pripažindami tai, grįžtame prie Heideggerio: siekimą peržengti lingvistinę plotmę įkvepia ontologijos troški-

mas; šito ontologija reikalauja iš analizės, kuri antraip liktų kalbos kaline.

Bet kaip iš naujo integruoti semantiką į ontologiją nesusilaukiant priekaištų, kuriuos neseniai pareiškėme *Dasein* analitikai? Tarpinis etapas pakeliui į egzistenciją yra refleksija, tai yra ryšys tarp ženklų supratimo ir savęs [*soi*] supratimo. Kaip tik savyje [*dans ce soi*] turime galimybę atpažinti egzistuojantįjį [*l'existant*].

Siūlydamas susieti simbolinę kalbą su savęs [*soi*] supratimu, manau patenkinsiąs giliausią hermeneutikos norą. Kiekviena interpretacija siekia įveikti nutolimą, distanciją tarp praėjusios kultūrinės epochos, kuriai priklauso tekstas, ir paties interpretuotojo. Įveikdamas šią distanciją, tapdamas teksto amžininku, egzegetas gali įsisavinti prasmę – iš svetimos padaryti ją sava. Suprasdamas kitą jis siekia geriau suprasti save patį. Taigi kiekviena hermeneutika yra akivaizdus arba nematomas savęs paties [*soi-mêmes*] supratimas einant aplinkiniu keliu – suprantant kitą.

Taigi man nekyla jokių abejonių, kad hermeneutika turi būti įskiepyta fenomenologijai ne tik *Loginių tyrinėjimų* reikšmės teorijos lygmenyje, bet ir *cogito* problematikos, kuri nagrinėjama pradedant *Ideen I* – baigiant *Dekartiškaisiais apmąstymais*, lygmenyje. Tačiau man nekyla abejonių ir dėl to, kad įskiepis transformuoja poskiepį! Jau matėme, kad įvedus į semantikos lauką dviprasmius ženklus teko atmesti *Loginių tyrinėjimų* skelbtą vienareikšmiškumo idealą. Turime suprasti, kad, daugialypes reikšmes siedami su savęs [*soi*] pažinimu, esmingai transformuojame *cogito* problematiką. Nieko nelaukdamas pridursiu, kad vėliau kaip tik ši vidinė reflektyviosios filosofijos reforma

paaiškins tai, kodėl joje įžvelgiame naują egzistencijos matmenį. Tačiau prieš parodydami, kaip *cogito* suyra [*éclate*], parodysime, kaip jis hermeneutikos dėka praturtėja ir pagilėja.

Iš tiesų, pasvarstykime, ką reiškia savęs paties [*soi*] supratimo *pats* [*le soi*], kai įsisaviname psichoanalitinės interpretacijos ar teksto egzegezės prasmę. Tiesą sakant, tai sužinome ne prieš įsisavindami, o tik po to, nors kaip tik troškimas suprasti save pačius skatino įsisavinti šias prasmes. Kodėl taip yra? Kodėl *pats* [*le soi*], kuris atlieka interpretavimą, gali atsiskleisti tik kaip interpretacijos rezultatas?

Dėl dviejų priežasčių. Pirmiausia reikia pasakyti, kad garsusis dekartiškasis *cogito*, kuris tiesiogiai save sučiuopia [*se saisir*] per abejonę, yra tokia pat tuščia kaip ir nenuginčijama tiesa. Visiškai neneigiu, kad tai tiesa. Tai tiesa, kuri pati save steigia, ir todėl jos negalima nei verifikuoti, nei dedukuoti. Čia steigiama būtis ir kartu veiksmas, egzistencija ir kartu mąstymo operacija. Esu, mąstau, man egzistuoti – reiškia mąstyti, egzistuoju tiek, kiek mąstau. Bet ši tiesa – tuščia, ji yra kaip pirmas žingsnis, po kurio negali sekti joks kitas tol, kol *ego*, kuris slypi *ego cogito*, vėl nesučiuopia savęs savo objektų, savo kūrinių, pagaliau – savo veiksmų veidrodyje. Refleksija – tai akla intuicija, jeigu jai netarpininkauja tai, ką Dilthey'us vadino išraiškomis, kuriomis objektyvuojasi gyvenimas. Kalbant kitais, Jeano Nabert'o, žodžiais: refleksija galėtų įsisavinti mūsų egzistavimo aktą tik tada, kai imtųsi kritikuoti kūrinius ir veiksmus, ženklinančius šį egzistavimo aktą. Taigi refleksija yra kritika ne kantiškąja – mokslo ir pareigos grindimo – prasme, bet ta

prasme, kad *cogito* gali būti vėl sučiuoptas tik aplinkiniu keliu – dešifruojant jo gyvenimo dokumentus. Refleksija yra mūsų pastangõs egzistuoti ir mūsų troškimo būti įsisavinimas per kūrinius, kurie liudija šią pastangą ir šį troškimą.

Bet *cogito* nėra tik tuščia ir nenuneigiama tiesa. Reikia pridurti, kad tai tartum kokia tuščia vieta, kurią visuomet buvo užėmęs melagingas *cogito*. Iš tikro visos egzegetinės disciplinos ir ypač psichoanalizė mus išmokė, kad neva tiesioginė sąmonė yra pirmiausia „melaginga sąmonė". Po to, kai Marxas, Nietzsche ir Freudas išmokė mus demaskuoti jos klastas, kiekvienas *cogito* subjekto atskleidimas per jo gyvenimo dokumentus turi būti siejamas su melagingos sąmonės kritika. Refleksijos filosofija turi būti visiška sąmonės filosofijos priešybė.

Šis antrasis motyvas susijęs su pirmuoju: ne tik „aš" gali vėl sučiuopti save tik per jį objektyvuojančias gyvenimo išraiškas, bet ir sąmonės teksto egzegezė visų pirma susiduria su melagingos sąmonės „neteisingomis interpretacijomis". Jau iš Schleiermacherio darbų žinome, kad hermeneutika yra ten, kur anksčiau buvo neteisinga interpretacija.

Taigi refleksija turi būti netiesioginė dvejopai: pirmiausia dėl to, kad egzistenciją liudija tik gyvenimo dokumentai, bet taip pat ir dėl to, kad sąmonė pirmiausia yra melaginga sąmonė, taigi nuo nesupratimo iki supratimo visuomet reikia pakilti per koreguojančią kritiką.

Baigdamas šį antrąjį etapą, kurį pavadinau reflektyviniu, norėčiau parodyti, kad tvirtesnį pamatą įgavo pirmojo etapo, kurį pavadinome semantiniu, rezultatai.

Pirmajame etape pripažinome, kad egzistuoja kalba, neredukuojama į vienalypes reikšmes. Iš tiesų kaltos sąmonės prisipažinimas pasinaudoja dėmės, nuodėmės arba *culpa* simbolika. Iš tiesų išstumtą troškimą išreiškia simbolika, kuri išlieka nepakitusi sapnuose, posakiuose, legendose ir mituose. Iš tiesų šventybę išreiškia kosminių elementų – dangaus, žemės, vandens, ugnies – simbolika. Logikas galėtų paprieštarauti, kad dviprasmės kalbos vartojimas filosofijoje tegalėtų subrandinti apgaulingus argumentus. Radikaliai pagrįsti hermeneutiką galėsime tik tada, jei dvilypės prasmės logikos principo ieškosime pačioje reflektyviojo mąstymo prigimtyje. Taigi ši logika – nebe formali, bet transcendentalinė, ji tarpsta galimumo sąlygų (ne gamtos objektyvumo sąlygų, bet mūsų troškimo būti įsisavinimo sąlygų) lygmenyje. Būtent šia prasme hermeneutikai būdingą dvilypės prasmės logiką galima pavadinti transcendentaline logika. Neperkėlę problemos į šį lygmenį, greitai pateksime į padėtį be išeities: tuščias bus mūsų mėginimas apsiriboti vien tik semantine plotme ir šalia vienalypių reikšmių patalpinti dvilypes, nes principinis skirtumas tarp dviejų dviprasmybės rūšių – dviprasmybės dėl prasmės pertekliaus, su kuria susiduria egzegetiniai mokslai, ir dviprasmybės dėl prasmės painiojimo, kuris persekioja logiką – negali būti pagrįstas tik semantikos plotmėje. Tame pat lygmenyje negali egzistuoti dvi logikos. Tik refleksijos problematika pagrindžia dvilypės prasmės semantiką.

V. Egzistencinis etapas

Kelio, kuris mus nuo kalbos problematikos nuvedė prie refleksijos problematikos, gale norėčiau parodyti, kaip galima būtų grįžti atgal prie egzistencijos problematikos. Supratimo ontologija, kurią Heideggeris išplėtoja tiesiog staigiu apvertimu, pažinimo būdo svarstymą pakeisdamas buvimo būdo svarstymu, mums, einantiems netiesiogiai ir laipsniškai, galėtų būti tik akiratis, t.y. veikiau tikslas nei duotybė. Savarankiška ontologija mums neprieinama – tik interpretuodami pamatome interpretuotą būtį. Supratimo ontologiją ir dabar implikuoja interpretacijos metodologija, nes pakliūvame į neišvengiamą „hermeneutinį ratą", kuriuo eiti mus išmokė pats Heideggeris. Be to, tik susiduriant konkuruojančioms hermeneutikoms mes kai ką suprantame apie interpretuotą būtį. Vieninga ontologija mūsų metodui taip pat neprieinama, kaip ir savarankiška ontologija. Kiekviena hermeneutika atskleidžia tam tikrą egzistencijos aspektą, kuris ją pagrindžia kaip metodą.

Tačiau dėl šio dvigubo perspėjimo mes neturėtume atsisakyti ketinimo išryškinti semantinės ir reflektyviosios analizės ontologinius pagrindus. Implikuota, maža to – suskaldyta ontologija dar tebėra ir jau yra ontologija.

Eisime pirmuoju taku, kurį mums siūlo psichoanalizės filosofinė refleksija. Ką ji gali duoti pamatinei ontologijai? Du dalykus. Pirmiausia, ji nuvainikuoja klasikinę subjekto, kaip sąmonės, problematiką ir, antra, ji atkuria egzistencijos, kaip troškimo, problematiką.

Juk kritikuodama sąmonę, psichoanalizė taiko į ontologiją. Jos siūloma sapnų, fantazmų, mitų ir simbolių

interpretacija visuomet tam tikru mastu ginčija sąmonės pretenziją laikyti save prasmės šaltiniu. Kovojant prieš narciziškumą – froidiškąjį melagingojo *cogito* atitikmenį – atrandama, kad kalba yra įsišaknijusi troškime, gyvenimo potraukiuose. Filosofas, kuris paklūsta šiai griežtai disciplinai, subjektyvumo atžvilgiu tampa tikru asketu, leidžia nusavinti prasmės šaltinį. Žinoma, šis atsižadėjimas yra dar viena refleksijos peripetija. Tačiau juo būtina realiai netekti archajiškiausio iš visų objektų – savo tiesioginio *aš* [*moi*]. Taigi apie refleksijos subjektą reikia pasakyti tą patį, ką Evangelija sako apie gyvastį – reikia jį prarasti, kad išsaugotum. Visa psichoanalizė kalba apie prarastus objektus, kuriuos reikia atrasti simboliškai. Reflektyvioji filosofija turi pajungti šį atradimą savo tikslui – reikia prarasti tiesioginį *aš* [*le moi*], kad atrastum tikrąjį *aš* [*le je*]. Kaip tik todėl psichoanalizė, jei ir nėra filosofinė disciplina, yra filosofijai svarbi – tai, kas nesąmoninga, verčia filosofą nagrinėti reikšmių susidarymą atokiau nuo tiesioginio subjekto esančioje plotmėje. Kaip tik to moko Freudo topologija: archajiškiausios reikšmės užsimezga kitoje prasmės „vietoje" negu ta, kurioje yra betarpiška sąmonė to, kas nesąmoninga. Galiausiai pasirodo, kad nuo *ego* prietarų išlaisvintos hermeneutikos sąlyga yra realumo pripažinimas, topografinis ir ekonominis vaizdinių, fantazmų, simptomų bei simbolių traktavimas.

Taigi Freudas siūlo mums naujai iškelti klausimą apie reikšmės ir troškimo, prasmės ir energijos, tai yra galų gale – apie kalbos ir gyvenimo santykį. Šią problemą iškėlė jau Leibnizas *Monadologijoje*: kaip vaizdinys siejasi su potraukiu [*l'appétition*]. Tą pačią problemą kėlė ir

Spinoza trečiojoje *Etikos* knygoje – kaip idėjos adekvatumo laipsniai išreiškia *conatus* – pastangõs, kuri mus konstituoja – laipsnius? Psichoanalizė savaip grąžina mus prie to paties klausimo – kaip reikšmių tvarka įjungiama į gyvenimo tvarką? Šis grįžimas nuo prasmės prie troškimo nurodo galimybę pereiti nuo refleksijos prie egzistencijos. Dabar pasiteisina posakis, kurį kiek užbėgdami už akių pavartojome anksčiau. Sakėme, kad, suprasdami patys save, įsisaviname mūsų troškimo būti ir mūsų pastangos egzistuoti prasmę. Dabar galime pasakyti, kad egzistencija yra troškimas ir pastanga. Vadindami ją pastanga pabrėžiame jos pozityvią energiją bei dinamizmą, troškimu – pažymime jai būdingą trūkumą ir stygių: *Erotas* yra *Poro* ir *Penijos* sūnus. Taigi *cogito* nebėra tas pretenzingas veiksmas, koks jis buvo iš pradžių – tai yra pretenzija įsteigti save patį – jis pasirodo kaip *jau* tarpstantis [*posé*] būtyje.

Tačiau jei refleksijos problematika gali ir turi peraugti į egzistencijos problematiką, – tokia mintis kyla apmąstant psichoanalizę filosofiniu aspektu, tai šis peržengimas vyksta tik interpretuojant ir tik interpretavimo dėka – demaskuodami troškimo apgaules, atskleidžiame prasmės ir refleksijos pamate glūdintį troškimą. Negaliu hipostazuoti šio troškimo už interpretavimo proceso ribų – jis visuomet lieka interpretuota būtimi. Už sąmonės paslapčių įspėju esant troškimą, tačiau negaliu sučiuopti jo paties nerizikuodamas sukurti potraukių mitologijos, kaip kartais atsitinka primityviai traktuojant psichoanalizę. Interpretavimo darbe *cogito* už savęs paties atskleidžia kažką panašaus į *subjekto archeologiją*. Egzistencija išryškėja šioje archeologijoje, tačiau lieka

implikuojama archeologijos sukeltame dešifravimo judesyje.

Ne tik psichoanalizė, suprasta kaip hermeneutika, bet ir kiti hermeneutikos metodai verčia mus, nors ir savaip, atlikti šį judesį. Psichoanalizės atskleidžiama egzistencija yra troškimo egzistencija, egzistencija kaip troškimas. Ji pasireiškia pirmiausia subjekto archeologijoje. Kita hermeneutika, pavyzdžiui, dvasios fenomenologijos, siūlo prasmės šaltinį perkelti kitur – nebe už subjekto, bet priešais jį. Mielai pasakyčiau, kad yra ateisiančio Dievo, artėjančios Karalystės hermeneutika, hermeneutika, kuri yra tartum sąmonės pranašystė. Kaip tik ji galiausiai įkvepia Hegelio *Dvasios fenomenologiją*. Primenu ją todėl, kad jos interpretavimo būdas yra diametraliai priešingas froidiškajam. Psichoanalizė mums siūlė grįžti į archaiką, dvasios fenomenologija siūlo judėjimą, kuriame kiekvieno pavidalo prasmė slypi ne prieš tai buvusiame, o po jo atsirandančiame pavidale. Taigi sąmonė iškeliama už savęs, priešais save, į būsimą prasmę, kurios kiekvienas etapas panaikinamas ir kartu išsaugomas kitame. Vadinasi, subjekto archeologijai priešpriešinama subjekto teleologija. Bet mums svarbu, kad ši teleologija, kaip ir Freudo archeologija, konstituojasi tik vieną pavidalą interpretuojant su kito pagalba. Dvasia realizuojasi tik šitaip pereinant nuo vieno pavidalo prie kito, ji yra ta pavidalų dialektika, kuri ištraukia subjektą iš jo vaikystės, išplėšia iš jo archeologijos. Štai kodėl filosofija lieka hermeneutika: ji perskaito paslėptą prasmę regimos prasmės tekste. Šios hermeneutikos uždavinys – parodyti, kad egzistencija pasiekia žodį, prasmę ir refleksiją tik nuolatos atliekant visų reikšmių, pasirodančių

kultūros pasaulyje, egzegezę. Egzistencija tampa kokiu nors pats [*un soi*] – žmogišku ir brandžiu – tik įsisavindama prasmę, kuri prieš tai buvo „išorėje" – veikaluose, institucijose, kultūros paminkluose, – ten, kur objektyvavosi dvasios gyvenimas.

Tame pačiame ontologijos akiratyje reikia ištirti Van der Leeuwo ar Mircea Eliadės religijos fenomenologiją. Ši fenomenologija tik aprašo ritualus, mitus, tikėjimus, tai yra elgesio, kalbėjimo ir jautimo būdus, kuriais žmogus kreipiasi į „šventybę". Fenomenologija gali likti šiame aprašymo lygmenyje, tačiau imdamiesi refleksijos ir interpretavimo žengiame daug toliau: suvokdamas save per šventybės ženklus, žmogus atsižada savęs taip radikaliai, kaip tik įmanoma įsivaizduoti. Šis nusavinimas yra radikalesnis už tą, kurį sukelia psichoanalizė ir Hegelio fenomenologija, – tiek atskirai kiekviena iš jų, tiek jos abi kartu paėmus. Archeologija ir teleologija dar atskleidžia *archē* ir *telos*, kuriuos suprasdamas subjektas gali jais disponuoti. Šito nebegalima pasakyti apie religijos fenomenologijoje pasirodančią šventybę – pastaroji simboliškai žymi bet kokios archeologijos *alfą* ir bet kokios teleologijos *omegą;* šiomis *alfa* ir *omega* subjektas negali disponuoti. Šventybė kreipiasi į žmogų ir šiame kreipimesi parodo, kad tai ji disponuoja jo egzistencija, kurią ji be išlygų steigia kaip pastangą ir geismą būti.

Taigi priešingiausios hermeneutikos kiekviena savaip juda link ontologinių supratimo šaknų. Kiekviena savaip kalba apie *pats* [*soi*] priklausomybę nuo egzistencijos. Psichoanalizė rodo šią priklausomybę subjekto archeologijoje, dvasios fenomenologija – pavidalų teleologijoje, religijos fenomenologija – šventybės ženkluose.

Tokios yra ontologinės interpretavimo implikacijos.

Čia siūloma ontologija jokiu būdu negali būti atskirta nuo interpretavimo. Ji lieka rate, kurį sudaro interpretavimo veikla ir interpretuota būtis. Tai anaiptol nėra triumfuojanti ontologija, tai net ne mokslas, nes ji negali išvengti interpretacijos *rizikos*, negali net visiškai išvengti pilietinio karo, kurį paskelbia viena kitai skirtingos hermeneutikos.

Vis dėlto, nors ir būdama trapi, ši kariaujanti ir suskaldyta ontologija turi teisę tvirtinti, kad besivaržančios hermeneutikos nėra paprasti „kalbiniai žaidimai". Taip būtų, jei jų pretenzijoms į visuotinumą būtų pasipriešinta tik kalbos plotmėje. Lingvistinei filosofijai visos interpretacijos yra vienodai priimtinos, jei jos neperžengia teorijos, pagrindžiančios atitinkamas skaitymo taisykles, ribų. Šios vienodai priimtinos interpretacijos lieka „kalbiniais žaidimais", kurių taisykles galima laisvai kaitalioti, tol, kol neišaiškėja, kad kiekviena jų remiasi tam tikra egzistencine funkcija. Pavyzdžiui, psichoanalizės pagrindas yra subjekto archeologija, dvasios fenomenologijos – teleologija, religijos fenomenologijos – eschatologija.

Ar galima eiti toliau? Ar galima šias skirtingas egzistencines funkcijas išreikšti vienu bendru pavidalu, kaip tai mėgino padaryti Heideggeris antrojoje *Sein und Zeit* dalyje? Šis klausimas čia lieka neišspręstas. Bet nors ir neišspręstas, jis nėra beviltiškas. Archeologijos, teleologijos ir eschatologijos dialektikoje pasirodo ontologinė struktūra, kuri gali suvienyti kalbos plotmėje nesutariančias interpretacijas. Tačiau mes – tas rišlus būties pavidalas, paklūstantis įvairioms tarpusavyje besivaržan-

čioms interpretacijoms – pasirodome tik su šios interpretacijų dialektikos pagalba. Šiuo atžvilgiu be hermeneutikos apsieiti negalima. Tik hermeneutika, pažinusi simbolinius pavidalus, gali parodyti, kad šių skirtingų egzistencijos atmainų problematika yra ta pati. Mat galiausiai šių įvairių interpretacijų vienybę užtikrina turtingiausi simboliai – tik juose gali sutilpti visi – tiek regresyviniai, tiek perspektyviniai – vektoriai, kuriuos išskiria skirtingos hermeneutikos. Tikri simboliai aprėpia visas hermeneutikas – ir tą, kuri eina link naujų reikšmių, ir tą, kuri eina link archajiškų fantazmų atgimimo. Štai kodėl mes nuo pat pradžių sakėme, kad egzistencija, apie kurią gali kalbėti hermeneutinė filosofija, visuomet lieka interpretuota egzistencija. Būtent interpretuodama ši filosofija atskleidžia daugialypes *pats* [*soi*] priklausomybės atmainas – priklausomybę nuo troškimo, pastebėtą subjekto archeologijoje, priklausomybę nuo dvasios, pastebėtą jo teleologijoje, priklausomybę nuo šventybės, pastebėtą jo eschatologijoje. Plėtodama archeologiją, teleologiją ir eschatologiją, refleksija panaikina pačią save kaip refleksiją.

Taigi ontologija tikrai yra pažadėtoji žemė filosofijai, pradedančiai nuo kalbos ir nuo refleksijos. Tačiau kalbantis ir reflektuojantis subjektas gali ją pamatyti, kaip ir Mozė, tik prieš mirdamas.

Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (I)

Šios esė tikslas yra nužymėti bendros simbolio teorijos kontūrus aptariant vieną konkretų simbolį, arba, tiksliau, tam tikrą simbolių kompleksą – blogio simboliką.

Pagrindinis mūsų rūpestis yra toks: kaip mąstymas, susidūręs su didžiule simbolizmo problematika bei *apreiškiamąja* simbolio galia, gali išsaugoti racionalumą ir griežtumą, būdingus filosofijai nuo pat jos atsiradimo? Trumpai sakant, kaip *artikuliuoti* filosofinę simbolių hermeneutikos refleksiją?

Pirmiausia pasakysiu keletą žodžių apie patį klausimą.

Simbolių apmąstymas atsiranda tam tikru refleksijos momentu, atitinka tam tikrą filosofijos ir galbūt net šiuolaikinės kultūros situaciją. Šiuo kreipimusi į tai, kas archajiška, naktiška bei oniriška, pasiekiant tuo pačiu ir kalbos ištakas, mėginama išvengti sunkumų, kuriuos filosofijai sudaro išeities taško problema.

Žinoma, kaip vargina mąstymą nuolatinis bėgimas atgal, ieškant pirmosios tiesos ir dar daugiau – ieškant

radikalaus išeities taško, kuris, galimas dalykas, visiškai nėra pirmoji tiesa.

Galbūt reikia pirma patirti nusivylimą filosofijos be prielaidų idėja, kad būtų imtasi problematikos, kurią dabar svarstysime. Simbolių apmąstymas, priešingai negu išeities taško filosofijos, pradeda nuo kalbos pilnatvės ir nuo prasmės, kuri visuomet jau yra. Jis pradeda nuo kalbos, kuri jau nuskambėjo ir kuria viskas jau buvo pasakyta tam tikru būdu, pilnatvės. Simbolių apmąstymu jokiu būdu nesiekiama atsisakyti prielaidų, – siekiama visas jas aprėpti. Čia pirmiausias uždavinys – ne pradėti, bet prisiminti įpusėjus kalbą.

Tačiau simbolio problematiką priešpriešindami Descartes'o ir Husserlio išeities taško ieškojimams, mes pernelyg glaudžiai susietume šį apmąstymą su labai apibrėžtu filosofinio diskurso etapu. Galbūt reikėtų žiūrėti plačiau – tai, kad simbolio problemą keliame *dabar*, šiuo istoriniu *laikotarpiu*, yra susiję su tam tikrais mūsų „modernybės" bruožais ir yra atkirtis tai modernybei. Simbolio filosofijos istorinis momentas yra užmaršties, bet tuo pačiu ir atkūrimo momentas. Užmirštos hierofanijos, užmiršti šventybės ženklai, žmogus nebesijaučia priklausąs šventybei. Žinome, kad ši užmarštis atsiranda sprendžiant milžinišką uždavinį: išmaitinti žmones, patenkinti poreikius, užvaldant gamtą planetos masto technikos pagalba. Miglotas šios užmaršties suvokimas mus skatina ir įkvepia atkurti visuotinę kalbą. Epochoje, kuomet mūsų kalba darosi tikslesnė, vienaprasmiškesnė, žodžiu – techniškesnė, tinkamesnė visuotinėms formalizacijoms, kurias vadiname simboline logika (prie žodžio „simbolis" neįtikėtino dviprasmiškumo grįšime vėliau),

būtent tokio diskurso epochoje mes norime vėl pripildyti mūsų kalbą, vėl pradėti nuo kalbos *pilnatvės*. O tai irgi yra „modernybės" dovana – nes mes, modernūs žmonės, esame tie, kurie užsiima filosofija, egzegeze, fenomenologija, psichoanalize, kalbos analize. Tai epocha, kuri įgalina ištuštinti kalbą ir vėl ją pripildyti. Tad mus įkvepia ne gailestis dėl nugrimzdusių atlantidų, o viltis atgaivinti kalbą. Perėję kritikos dykumą, norime vėl būti pašaukti.

„Simbolis teikia peno mąstymui" – šiuo posakiu, kuris mane žavi, pasakomi du dalykai: simbolis teikia; ne aš steigiu prasmę, o jis ją suteikia; tačiau tai, ką jis teikia, yra „penas mąstymui", tai, apie ką reikia mąstyti. Tai steigimas, besiremiantis teikimu. Taigi posakis nurodo, kad viskas jau yra paslaptingai pasakyta, o vis dėlto viską kaskart reikia pradėti ir grįžti prie to iš naujo mąstymo matmenyje. Aš norėčiau užčiuopti ir suprasti kaip tik mąstymo, kuris duotas sau pačiam simbolių karalystėje, ir mąstymo, kuris steigia ir mąsto, jungtį.

I. Simbolio tvarka

Kokią reikšmę tokios apimties tyrimui turi blogio simbolikos pavyzdys? Tai daugeliu atžvilgių puikus bandomasis akmuo.

1. Pažymėtina, kad simbolius aptinkame iki bet kokios teologijos ir bet kokios spekuliacijos, netgi iki bet kokio mitų susiformavimo. Tik šiais elementariais simboliais gali byloti ta patirties sritis, kurią trumpumo dėlei pavadinsime „prisipažinimo" patirtimi. Juk neįmanoma

tiesiogiai, ne simboliškai, išreikšti patirtą, iškęstą ar padarytą blogį. Žmogus, prisipažindamas, kad jis atsakingas už jį supantį blogį, arba laikydamas save jo auka, pirmiausia vartoja simboliką, kurios artikuliacijas galima įžvelgti įvairiuose „išpažinimo" ritualuose, kurių interpretacijas mums yra pateikusi religijų istorija.

Ar tai būtų dėmės įvaizdis, vartojamas maginėje sampratoje, kuri blogį laiko suteptimi, ar nukrypimo, klystkelio, nusižengimo, klaidžiojimo įvaizdžiai, vartojami labiau su etika susijusioje sampratoje, kuri blogį laiko nuodėme, ar naštos, sunkumo įvaizdžiai, būdingi labiau į vidų nukreiptai kaltumo patirčiai – blogio simbolio atspirties taškas visada yra pirmojo laipsnio signifikantas, kurį teikia susidūrimas su gamta: sąlytis, žmogaus vieta erdvėje. Šią elementarią kalbą aš vadinu pirminiais simboliais, kad atskirčiau ją nuo mitinių simbolių, kurie yra daug sudėtingesni: pastariesiems būdingas pasakojimo matmuo, veikėjai, fabulos erdvė ir laikas, jie pasakoja apie Pradžią ir Galą patirties, kurią išpažįsta pirminiai simboliai.

Pirminiai simboliai aiškiai parodo intencionalinę simbolio struktūrą. Simbolis yra ženklas, nes, kaip ir kiekvienas ženklas, jis nukreiptas anapus kažko ir tą kažką pakeičia. Bet ne kiekvienas ženklas yra simbolis. Simbolio nukreiptume slypi dvejopas intencionalumas: pirmiausia – pirminis, arba tiesioginis, intencionalumas; kaip ir kiekvienas reikšminis intencionalumas, jis suponuoja sutartinio ženklo pergalę prieš natūralų ženklą: tokie sutartiniai ženklai yra dėmė, nukrypimas, našta – žodžiai, nepanašūs į tai, ką jie žymi. Tačiau šiuo pirminiu intencionalumu remiasi antrinis, kuris per materialią

dėmę, nukrypimą erdvėje ar sunkumo patirtį nurodo tam tikrą žmogaus padėtį šventybės atžvilgiu. Ir ši padėtis, kurią nurodo pirmojo laipsnio prasmė, – tai sutepta, nuodėminga, kalta būtis. Taigi tiesioginė ir akivaizdi prasmė nurodo į kažką už savęs, kas *panašu* į dėmę, nukrypimą, sunkumą. Taigi priešingai negu visiškai skaidrūs techniniai ženklai, kurie sako tik tai, ką nori pasakyti steigdami signifikatą, simboliniai ženklai yra neperregimi, nes pati pirminė, tiesioginė, akivaizdi prasmė analogijos būdu nurodo į *antrinę prasmę, kuri yra duota tik pirminės dėka*. Neperregima yra paties simbolio gelmė, kuri, kaip matysime, neišsemiama. Tačiau supraskime teisingai šį tiesioginės ir simbolinės prasmės analoginį ryšį: analogija yra samprotavimas, kuriuo, nedarant išvados, nustatomas ketvirtosios proporcijos narys (A taip santykiauja su B, kaip C su D), ir todėl aš negaliu simbolio pagalba objektyvuoti analoginio ryšio, antrinę prasmę jungiančio su pirmine. Tik tuomet, kai gyvenu pirminėje prasmėje, ji pati perkelia mane anapus savęs: *simbolinę prasmę konstituoja tiesioginė prasmė, duodama analogą ir taip sukurdama analogiją*. Skirtingai nuo palyginimo, kuris *daromas* iš šalies, simbolis yra pačios pirminės prasmės judėjimas, įjungiantis visus į paslėptą prasmę ir suliejantis su tuo, kas simbolizuojama, tačiau taip, kad šio susiliejimo negalime aprėpti intelektu. Būtent šia prasme simbolis yra teikiantis; jis teikia, nes jis yra tas pirminis intencionalumas, kuris teikia antrinę prasmę.

2. Šis pirminių prisipažinimo simbolių tyrimas naudingas ir tuo, kad tuo pačiu išryškėja ir simbolių dinamika, jų gyvenimas. Semantikoje susiduriame su tikromis

lingvistinėmis revoliucijomis, turinčiomis aiškią kryptį; šių kalbinių veiksmų pagalba tiesia sau kelią tam tikra patirtis. Tam tikra simbolinių eskizų seka nužymi kaltės patirties trajektoriją. Taigi mes nepasineriame į abejotiną kaltės jausmo introspekciją. Trumpą, tačiau, mano supratimu, įtartiną introspekcinės psichologijos kelią reikia pakeisti ilgu, tačiau patikimesniu didžiųjų kultūros simbolių dinamikos reflektavimo keliu*.

Pirminių simbolių dinamika, kurios gaires nurodo trys konsteliacijos – sutepties, nuodėmės ir kaltumo, – turi dvilypę prasmę. Šis dviprasmiškumas labai gerai parodo simbolių dinamiką apskritai. Einant nuo vieno simbolio prie kito, vyksta, viena vertus, nenuneigiamas interiorizacijos procesas, kita vertus, – simbolių nuskurdimo procesas. Štai kodėl nereikia piktnaudžiauti „istorine" ir „progresistine" sąmonės evoliucijos per šiuos simbolius interpretacija. Kas vienu požiūriu yra laimėjimas, kitu – praradimas. Be to, kiekviena „instancija" išsilaiko, tik perimdama ankstesniosios simboliškumo krūvį. Tad nesistebėkime, kad archajiškiausias simbolis – suteptis – iš esmės išlieka net trečiojoje instancijoje. Nešvaros [*l'impur*] patirtis, nors ir panirusi baimėje, sutepties temos nepaprasto simbolinio turtingumo dėka jau pasiekia sakymo šviesą. Juk suteptis nuo pat pradžių yra daugiau negu dėmė – ji nurodo, kad paliestas visas

* Ilgasis kelias man atrodo juolab reikalingas, kai gretinu savo interpretaciją su psichoanalitine. Introspekcinė psichologija neišlaiko akistatos su Freudo ar Jungo hermeneutika. Tuo tarpu reflektyvinis požiūris, nuėjęs aplinkinį kultūros simbolių hermeneutikos kelią, ne tik atsilaiko, bet ir pradeda tikrą hermeneutikų diskusiją. Regresinį judėjimą link to, kas archajiška, vaikiška, instinktyvu, reikia priešpriešinti progresiniam ir vis labiau sintetinančiam išpažinimo simbolikos judėjimui.

asmuo santykyje su šventybe. To, kas palietė atgailautoją, negalės pašalinti joks fizinis prausimasis. Pačios apvalymo apeigos, jose atliekami vienas kitą pakeičiantys veiksmai (užkasimas, spjaudymas, metimas tolyn ir kita) nurodo kažką, kas neapčiuopiama ir nepasakoma jokia kita kalba, o tik simboline. Štai kodėl būtent iš maginės sutepties sampratos, kad ir kokia ji būtų archajiška ir pasenusi, mes perėmėme švarumo ir nešvarumo simboliką su visa jos atspalvių gausa. Šios simbolikos centre – blogio „išoriškumo", blogio apsupties schema, kuri galbūt slypi neįžvelgiamose „pasileidimo paslapties" gelmėse. Blogis yra blogis tik tiek, kiek jį steigiu, tačiau pačiame blogio laisvo steigimo centre išryškėja „jau esančio blogio" galia gundyti, apie kurią visuomet simboliškai kalbėdavo senoji suteptis.

Tačiau archajiškas simbolis išlieka gyvas tik jį užtvindančių patirties ir kalbos revoliucijų dėka. Ikonoklastinį judesį sužadina ne refleksija, o pats simbolizmas – simbolis pirmiausia suardo senąjį simbolį. Štai nuodėmės simbolika grupuojasi apie įvaizdžius, kurie yra priešingi sutepties įvaizdžiams. Pagrindinė schema dabar – nebe sąlytis su išore, bet nukrypimas (nuo taikinio, tiesaus kelio, ribos, kurios nevalia peržengti, ir t.t.). Šioje pakeistoje temoje matyti, kaip apsivertė pamatiniai motyvai. Gimė nauja religinės patirties kategorija – „Dievo akivaizdoje"; tai liudija žydų *berit*, Sandora. Iškyla begalinio tobulumo reikalavimas, kuriuo vadovaujantis nuolat pertvarkinėjami riboti ir nelankstūs senųjų kodeksų priesakai. Prie šio begalinio reikalavimo prisideda ir begalinė grėsmė, kuri atgaivina senąją tabu baimę ir verčia baimintis susitikimo su Dievo pykčiu. Kas tuomet

atsitinka pradiniam simboliui? Viena vertus, blogis – nebe kažkas [konkretaus], o nutrauktas santykis, taigi niekis. Tą niekį išsako dvelksmo, tuštumos, garo, stabo tuštumo įvaizdžiai. Pats Dievo pyktis yra tartum jo nebuvimo niekis. Tačiau tuo pačiu blogis naujoviškai tampa pozityvus – tai nebe „kažkas" išoriško, bet reali galia, kuri pavergia. Nelaisvės simbolis, istorinį įvykį (Egipto, vėliau – Babilono nelaisvę) paverčiantis egzistencijos schema, išreiškia aukščiausią Izraelio atgailos patirties pakopą. Blogio naujojo pozityvumo dėka vėl gali būti tęsiamas senasis sutepties simbolizmas. Vėl atsiranda išoriškumo schema, tačiau nebe maginėje, o etinėje plotmėje.

Tas pats pertrūkio ir tęsimo procesas vyksta ir pereinant nuo nuodėmės prie kaltumo simbolių. Viena vertus, realistinį ir, jei taip galima sakyti, ontologinį nuodėmės pripažinimą linkstama pakeisti grynai subjektyvia kaltės patirtimi. Nuodėmė yra reali net tuomet, jei ji lieka nežinoma. Tuo tarpu kaltė matuojama nuovoka, kurią žmogus įgyja, tapdamas savosios kaltės autoriumi. Taigi paklydimo, nukrypimo ir klaidžiojimo įvaizdžius pakeičia naštos ir sunkumo įvaizdžiai. Sąmonės gelmėse „Dievo akivaizda" užleidžia vietą „akistatai su savimi" – žmogus yra kaltas tuomet, kai jis jaučiasi esąs kaltas. Be abejonės, šios naujos revoliucijos dėka mes subtiliau ir saikingiau jaučiame atsakomybę – iš kolektyvinės ji virsta individualia, o iš totalinės – laipsniška. Mes patenkame į pagrįsto apkaltinimo, teisėjo ir skrupulingos sąžinės pasaulį. Tačiau senasis sutepties simbolis dėl to jokiu būdu neišnyksta, nes pragaras iš išorės persikelia į vidų. Slegiama įstatymo, kurio normų laikytis ji

niekada neišgalės, sąžinė jaučiasi įkalinta savo pačios neteisume ir, dar blogiau, savo pačios melagingoje pretenzijoje būti teisia.

Šiame kraštutiniame involiucijos taške sutepties simbolika tampa vergiškos laisvės, nelaisvos valios simbolika, apie kurią tokiais skirtingais, bet tai pačiai simbolikai priklausančiais žodžiais kalba Lutheris ir Spinoza.

3. Iki šiol pirminių kaltės simbolių egzegezę ir ja besiremiančią bendrąją simbolio teoriją mėginau dėstyti neatsižvelgdamas į mitinę struktūrą, kuri paprastai suteikia šiems simboliams papildomo svorio. Tokius antrojo laipsnio simbolius reikėjo paimti į skliaustus tam, kad atskleistume pirminių simbolių struktūrą ir išryškintume paties mito specifiką.

Šie didieji pasakojimai, kurių formos sudedamieji elementai, kaip jau anksčiau buvo sakyta, yra erdvė, laikas, veikėjai, atlieka tik jiems vieniems būdingą funkciją. Ji yra trejopa. Pirmiausia mitai visą žmoniją ir jos dramą patalpina po pavyzdinio žmogaus, *Anthrōpos*, Adomo, simboliškai vaizduojančio konkrečią žmogiškosios patirties universaliją, ženklu. Antra vertus, mitai suteikia šiai istorijai pradžią ir pabaigą ir tokiu būdu ji įgauna polėkį, tempą, kryptį; taigi į žmogaus patirtį įvedama istorinė įtampa, kuri atsiranda dėl dvigubo – genezės ir apokalipsės – akiračio. Pagaliau svarbiausia – mituose kalbama apie žmogiškosios tikrovės pertrūkį, kurį išreiškia perėjimas, šuolis iš nekaltybės į kaltumą. Jie pasakoja, kaip žmogus, pradžioje geras, tapo tuo, kas jis yra dabar. Todėl mitas gali atlikti savo simbolinę funkciją tik specifinės priemonės – pasakojimo – pagalba: tai, ką jis nori pasakyti, jau yra drama.

Bet kartu mitą galima apčiuopti tik pasakojimų daugybėje. Mes atsiduriame begalinės simbolių sistemų įvairovės akivaizdoje, tartum laki šventybė kalbėtų daugeliu kalbų. Blogio simbolikos atveju mitų egzegezė susiduria su dvejopu keblumu. Viena vertus, reikia pergalėti mitų daugybę suskirstant juos tipologiškai, kad mąstymas galėtų orientuotis begalinėje jų įvairovėje nepažeisdamas savitų mito formų, kurias į kalbos šviesą ištraukia skirtingos civilizacijos. Antra vertus, nuo paprastos klasifikacijos, arba mitų statikos, sunku pereiti prie jų dinamikos. Nes tik supratus skirtingų mitų paslėptas priešybes ir panašumus galima filosofiškai grįžti prie mito. Mitų pasaulis dar neramesnis ir maištingesnis negu pirminių simbolių pasaulis. Mitai be perstojo kovoja tarpusavyje. Kiekvienas mitas yra ikonoklastiškas kito atžvilgiu, lygiai kaip kiekvienas simbolis, paliktas pats sau, yra linkęs sustingti, virsdamas stabų garbinimu. Tad reikia dalyvauti šioje kovoje, šioje dinamikoje, kurioje simbolizmas veržiasi pranokti patį save.

Šiai dinamikai gyvybę įkvepia pamatinė priešybė. Vienoje pusėje yra mitai, blogį kildinantys iš katastrofos ar pradinio konflikto, vykusio dar prieš atsirandant žmogui, kitoje – mitai, siejantys blogio pradžią su žmogumi.

Pirmajai grupei priklauso kūrimo drama, pavyzdžiui, babiloniškoji sukūrimo poema *Enuma Eliš*, pasakojanti apie pradinę kovą, kurioje gimė naujesnieji dievai, buvo įkurtas kosmosas ir sukurtas žmogus. Tai pačiai didelei grupei priklauso tragiškieji mitai, vaizduojantys herojų, pasmerktą neišvengiamam likimui. Pagal tragišką schemą žmogus prasikalsta taip pat, kaip pradeda egzistuoti. Jį gundantis ir klaidinantis Dievas atspindi pirmapradį

gėrio ir blogio neskyrimą. Baisių ir jokiam mąstymui neaprėpiamų matmenų šis dievas įgauna *Prikaltojo Prometėjo* Dzeuso paveiksle. Prie tos pačios grupės reikėtų priskirti ir orfinį mitą apie sielą, ištremtą į blogą kūną. Mat ši tremtis ankstesnė už blogį, kurį steigia atsakingas ir laisvas žmogus. Orfinis mitas yra situacijos mitas, perkeltas – be abejo, vėlesniais laikais – į pradžios mitą, vėl panardinantį mus į kosmogoniniam ir tragiškajam mitui artimą teomachiją.

Sugretinkime su šiuo trejopu mitu biblinį pasakojimą apie Adomo nuopuolį. Tai vienintelis visiškai antropologinis mitas. Jį galima laikyti mitine visos senojo Izraelio atgailos patirties išraiška. Pranašas kaltina žmogų, o žmogus, išpažindamas nuodėmes, atskleidžia save kaip blogio autorių ir anapus blogų veiksmų, kuriuos jis atlieka laike, įžiūri blogio konstituciją, pirmesnę už bet kokį pavienį sprendimą. Mitas pasakoja apie šios blogio konstitucijos atsiradimą, iš gero kūrinio gelmių netikėtai išsiveržus iracionaliam įvykiui. Blogio pradžią jis sukaupia simbolinėje akimirkoje, kai baigiasi nekaltybė ir prasideda prakeikimas. Tad per pirmojo žmogaus gyvenimo kroniką atskleidžiama kiekvieno žmogaus istorijos prasmė.

Tokiu būdu mitų pasaulis poliarizuojasi: vienu atveju linkstama blogį sieti su kažkuo, kas yra anapus žmogaus, o kitu – teigti, kad viską lemia blogas pasirinkimas, kuriuo prasideda bausmė būti žmogumi. Čia vėl susiduriame, tik aukštesniame lygmenyje, su poliarizuotais pirminiais simboliais – vienoje pusėje išoriškumo schema, dominuojanti maginėje blogio kaip sutepties sampratoje, kitoje – vidujiškumo schema, kuri savo triumfą

pasiekia tik skausmingoje kaltos ir skrupulingos sąmonės patirtyje.

Bet ne tai svarbiausia. Konfliktas kyla ne tik tarp dviejų mitų grupių, jis pasikartoja pačiame Adomo mite. Nes šis mitas turi dvi puses. Kaip ką tik minėjome, jis pasakoja apie nuopuolio akimirką. Bet kartu – apie gundymą, kuris trunka tam tikrą laiką, laiko tarpą ir įveda įvairius veikėjus: draudžiantį dievą, gundymo objektą, suvedžiotą moterį, pagaliau svarbiausią – žaltį suvedžiotoją. Tas pats mitas, kuris nuopuolio įvykį koncentruoja žmoguje, viename veiksme, vienoje akimirkoje, antra vertus, paskirsto jį daugeliui veikėjų ir daugeliui epizodų. Šiuo antruoju aspektu kokybinis šuolis iš nekaltybės į kaltę yra laipsniškas ir nepastebimas perėjimas. Cezūros mitas kartu yra perėjimo mitas, blogo pasirinkimo mitas – gundymo, svaigulio, nejuntamo slydimo į blogį mitas. Moteris – trapumo figūra – ir vyras – blogo sprendimo figūra – yra priešinguose poliuose. Taip viename mite sutelpa konfliktuojantys mitai. Štai todėl Adomo mitas, kuris iš pirmo žvilgsnio gali būti laikomas energingo visų kitų mitų apie blogio pradžią numitinimo išdava, įveda į pasakojimą labai mitišką žalčio figūrą. Žaltys pačioje Adomo mito šerdyje atstovauja kitai blogio pusei, apie kurią mėgino pasakoti kiti mitai: tai jau esantis, ankstesnis blogis, blogis, kuris vilioja ir suvedžioja žmogų. Žaltys reiškia, kad žmogus nepradeda blogio. Jis jį randa. Žmogus ne pradeda blogį, bet jį tęsia. Taigi, būdamas mūsų pačių geismo projekcija, žaltys išreiškia blogio, senesnio už jį patį, tradiciją. Žaltys – tai žmogiškojo blogio *kitas*.

Dabar darosi aišku, kodėl esama mitų dinamikos. Nėra abejonės, kad išoriškumo schema, įgaunanti orfikų

kūno-kapo, Prometėjo blogojo dievo, kūrimo dramos pradinės kovos pavidalus, yra neįveikiama. Todėl, išstumta antropologinio mito, ji atgimsta jame pačiame ir randa prieglobstį žalčio figūroje. Paties Adomo figūra yra daug daugiau negu viso esamo blogio paradigma. Adomas, kaip pirmasis žmogus, yra ankstesnis už bet kurį žmogų ir dar kartą savaip išreiškia blogį, ankstesnį už bet kokį esamą blogį. Adomas yra senesnis už kiekvieną žmogų, o žaltys – senesnis už Adomą. Taigi Adomo mitas suardo ir kartu vėl įtvirtina tragiškąjį mitą. Štai kodėl, be abejonės, tragedijos nesunaikino nei graikų filosofija, nei krikščionybė. Tragedijos teologijos negalima mąstyti, jos tikrąja to žodžio prasme negalima išpažinti, nes tai, ką ji nori ir ko negali pasakyti, vis dar yra *parodoma* pamatiniame spektaklyje, kuriame veikia tragiškas – nekaltas ir kartu kaltas – herojus.

Kaip tik ši mitų kova paskatina mus mėginti nuo paprastos mitų egzegezės pereiti prie simboliais besiremiančios filosofijos.

II. Nuo simbolikos prie reflektyvinio mąstymo

Taigi dabar mums iškyla uždavinys mąstyti remiantis simbolika ir vadovaujantis jos dvasia. Nes kalbama apie mąstymą. Aš anaiptol neatmetu racionalizmo tradicijos, įkvepiančios gyvybę filosofijai nuo graikų laikų. Kalbama ne apie tai, kad reikia pasiduoti kažin kokiai vaizduotės intuicijai, bet apie tai, kad reikia išplėtoti sąvokas, kurios aprėptų ir padėtų suprasti, sąvokas, galbūt nesu-

darančias uždaros sistemos, bet *sistemingai* tarpusavyje susijusias. Kartu, plėtojant mąstymą, reikia perteikti jau buvusios prasmės turtingumą, visuomet pirmesnį už racionalų plėtojimą. Nes, viena vertus, ženklu ir paslaptimi viskas jau buvo pasakyta *iki* filosofijos. Būtent taip galima būtų suprasti ir Herakleito žodžius: „Valdovas, kurio yra ta pranašavietė Delfuose, nei žosta, nei slepia, bet duoda ženklą (*alla semainei*)."* Antra vertus, mūsų uždavinys interpretuojant orakulą yra kalbėti aiškiai, galbūt netgi rizikuojant kai ką nuslėpti. Filosofija prasideda joje pačioje, ji yra pradžia. Taigi filosofinis diskursas hermeneutiniu aspektu atkartoja paslaptis, kurios yra senesnės už jį, apglėbia jį ir maitina, o kartu jis ieško pradžios, siekia tvarkos, reikalauja sistemingumo. Reti ir laimingi atvejai, kai toje pačioje filosofijoje ženklų ir išsaugotų paslapčių gausa sutampa su negailestingu samprotavimo griežtumu.

Raktas keblumams išspręsti, arba bent tų keblumų mazgas, yra hermeneutikos ir refleksijos santykis. Juk nėra simbolio, kurio interpretacijos pagalba nebūtų galima suprasti. Tačiau kaip šį supratimą gali sąlygoti *simbolis* ir kartu tai, kas yra *už jo*?

Įžiūriu tris šio *supratimo* etapus. Tris etapus, kurie nužymi judėjimą nuo *gyvenimo* simboliuose prie *mąstymo* remiantis simboliais.

Pirmasis etapas – paprasta *fenomenologija* – remiasi simbolio supratimu pasitelkiant kitą simbolį, simbolių visumą. Tai jau tam tikras supratimas, nes jis apima ir

* Hėrakleitas, *Fragmentai*, graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė Mantas Adomėnas, Vilnius: Aidai, 1995, p. 49. (Vert. past.)

suvienija simbolių karalystę, suteikia jai pasaulio konsistenciją. Bet tai dar tebėra pasišventęs, atsidavęs simboliui gyvenimas. Religijos fenomenologija retai išeina už šios plotmės ribų. Pasak jos, suprasti simbolį – reiškia patalpinti jį vienalytėje, tačiau platesnėje už tą simbolį ir savo lygmenyje sudarančioje sistemą totalybėje. Kartais ši fenomenologija išskleidžia skirtingas to paties simbolio vertes, kad patirtų jo neišsemiamumą. Šia prasme suprasti – reiškia pakartoti savyje tą daugialypę vienybę, kai visos vertės keičia viena kitą tos pačios temos ribose. Kartais fenomenologija mėgina vieną simbolį suprasti pasitelkdama kitą. Žingsnis po žingsnio, naudodamasis analogija tarp tolimų intencijų, supratimas aprėpia visus kitus simbolius, turinčius kažką bendra su nagrinėjamuoju. Dar kitaip fenomenologija supranta simbolius tirdama apeigas ir mitus, taigi – kitas šventybės apraiškas. Pagaliau ketvirtas būdas suprasti – tai parodyti, kaip tas pat simbolis sujungia kelias patirties arba vaizdavimo plotmes: išorinę ir vidinę, vitalinę ir spekuliatyvinę. Taip simbolio fenomenologija įvairiais būdais atskleidžia savitą rišlumą, kažką panašaus į simbolių sistemą. Šiame lygmenyje interpretuoti – reiškia atskleisti rišlumą.

Toks yra pirmasis etapas, pirmasis mąstymo remiantis simboliais lygmuo. Tačiau negalima čia sustoti, nes lieka neiškeltas klausimas apie *tiesą*. Fenomenologas gali pavadinti tiesa savitą rišlumą, simbolių pasaulio sistemiškumą, bet tokia tiesa nėtikima, ji yra tolima, redukuota, apie ją negalima klausti – „Ar aš pats tuo tikiu?", „Ką aš veikiu su šiomis simbolinėmis reikšmėmis?" O šio klausimo negalime iškelti, kol liekame komparatyvistikos

lygmenyje, kol klajojame nuo vieno simbolio prie kito, patys nebūdami niekur. Šis etapas tegali būti pereinamas etapas, jis būdingas ekstensyviam supratimui – panoramiškam, smalsiam, bet nesuinteresuotam. Dabar reikia užmegzti aistringą ir kartu kritišką santykį su simboliais. Tačiau tai įmanoma tik tuomet, jei, palikęs komparatyvisto išeities tašką, kartu su egzegetu įsijungiu į tam tikro simbolio, tam tikro mito gyvenimą.

Anapus komparatyvistų fenomenologijai būdingo ekstensyvaus supratimo atsiveria *tikrosios hermeneutikos*, kurioje interpretacija kaskart pritaikoma konkrečiam tekstui, laukas. Juk kaip tik moderniojoje hermeneutikoje susijungia du dalykai: simbolis teikia prasmę, protas imasi ją dešifruoti. Ji verčia mus įsijungti į kovą, dinamiką, kurioje simbolizmas veržiasi pranokti pats save. Tik įsijungęs į šią dinamiką, supratimas pasiekia iš tikrųjų kritinės egzegezės matmenį ir tampa hermeneutika. Tačiau tam, kad galėčiau kaskart įsisavinti kurią nors konkrečią simboliką, turiu palikti tolimo ir nesuinteresuoto stebėtojo poziciją, arba, tiksliau sakant, tremtį. Čia ir išryškėja tai, ką galima pavadinti hermeneutiniu ratu. Paprastas mitų mėgėjas jo nuolat vengia. Šį ratą grubiai nusakyti galima taip: „Reikia suprasti, kad tikėtum, bet reikia tikėti, kad suprastum." Šis ratas nėra ydingas, o juo labiau – pražūtingas; jis yra gyvas ir stimuliuojantis. Reikia tikėti, kad suprastum; iš tikro interpretatorius niekuomet nepriartės prie to, ką sako jo tekstas, jei jis negyvena aptariamos prasmės *auroje*. O vis dėlto tik suprasdami galime tikėti. Nes antrąjį betarpiškumą, kurio ieškome, antrąjį naivumą, kurio laukiame, mes jau tegalime pasiekti tik pasitelkę hermeneutiką –

tik interpretuodami galime tikėti. Tokia yra tikėjimo simbolių „moderni" atmaina, modernybės negandos išraiška ir vaistas nuo šios negandos. Taigi susidaro ratas: hermeneutika prasideda išankstiniu supratimu to, ką ji interpretuodama stengiasi suprasti. Bet šio hermeneutinio rato dėka aš galiu ir šiandien bendrauti su šventybe, eksplikuodamas tą išankstinį supratimą, kuris skatina interpretuoti. Taigi hermeneutika – „modernybės" pasiekimas – yra vienas būdų, kuriais ši „modernybė" įveikia savyje tai, dėl ko ji užmiršo šventybę. Manau, kad būtis gali vėl man byloti, žinoma, nebe kaip ikikritinis betarpiškas tikėjimas, bet kaip antrasis betarpiškumas, kurio siekia hermeneutika. Šis antrasis naivumas gali būti ikikritinės hierofanijos pokritinis atitikmuo.

Šiame etape hermeneutika dar nėra refleksija. Ji yra glaudžiai susijusi su konkrečiais tekstais ir nustato jų egzegezės taisykles. Trečiasis, vien tik filosofinis simbolių supratimo etapas – *mąstymo remiantis simboliais* etapas.

Tačiau filosofinio *diskurso* ir jį supančios simbolikos hermeneutinis santykis gali būti dvejopai iškreiptas. Viena vertus, jis gali būti laikomas tiesiog paprastu *alegoriniu* ryšiu. Taip su Homero ir Hesiodo pasakomis elgėsi stoikai – filosofinė prasmė jiems pergalingai išsilukštendavo iš vaizdinio luobo, kuriame ji slypėjo jau ginkluota kaip Minerva Jupiterio galvoje. Pasaka buvo tik kevalas, kuris, jį numetus, tampa niekam nereikalingas. Žodžiu, alegorijos šalininkų nuomone, tikroji filosofinė prasmė yra pirmesnė už pasaką, kuri tėra antrinė kaukė, šydas, sąmoningai užmestas ant tiesos prastuoliams suklaidinti. Mano įsitikinimu, mąstyti reikia jokiu būdu ne *anapus* simbolių, bet remiantis simboliais ir *atsižvelgiant*

į juos. Jų substancija nesunaikinama, jie sudaro žodžio, gyvenančio tarp žmonių, apreiškiantįjį [*révélant*] pagrindą. Trumpai tariant, simbolis *teikia* peno mąstymui. Antra vertus, mums gresia pavojus kartoti simbolius, imituojant racionalumą, racionalizuoti simbolius kaip tokius ir tuo būdu sustingdyti juos vaizdinio plotmėje, kurioje jie gimsta ir skleidžiasi. Ši „dogmatinės mitologijos" pagunda yra gnozės pagunda. Sunku pervertinti istorinę reikšmę šio minties judėjimo, kuris apėmė tris žemynus, dominavo daugelį šimtmečių, įkvėpė spekuliuoti tiek protų, troškusių žinoti, pažinti ir būti išganytiems per pažinimą. Gnozę ir blogio problemą sieja neraminantis, tiesiog gluminantis ryšys – būtent gnostikai patetiškai aštriai iškėlė klausimą: „*Pothen ta kaka*, iš kur kyla blogis?"

Kuo remiasi ši gnozės galia gluminti? Pirmiausia tuo, kad jos turinį sudaro vien tik tragiška nuopuolio tema, kuriai būdinga išoriškumo schema: blogis gnozei yra išorėje, tai žmogų supanti kvazifizinė tikrovė. Tuo pačiu (ir tai antrasis bruožas, kurį norėčiau pabrėžti) visi tos išoriškumo schemos inspiruoti blogio įvaizdžiai „įsišaknija" šioje vaizduojamojoje materialybėje. Taip gimsta dogmatinė mitologija, kuri, kaip teigia Puechas, visuomet išreiškiama erdvinėmis ir kosminėmis figūromis.*

Tad čia keliu tokią problemą: kokiu būdu mąstymas remiantis simboliu gali išvengti senosios alegorizuojančios interpretacijos ir nepakliūti į gnozės pinkles? Kaip išgauti mąstymą išjudinančią simbolio prasmę

* Apie visa tai žr. „Le «péché originel»: étude de signification", in *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 265.

darant prielaidas, kad jame jau slypi paslėpta, užmaskuota, uždengta prasmė, ir nesusiviliojant dogmatinės mitologijos pseudožinojimu? Noriu išmėginti kitą, kūrybiškos interpretacijos kelią. Ši interpretacija gerbia pradinę simbolių paslaptį, leidžiasi jos mokoma, tačiau ja pasinaudodama ji padeda iškilti prasmei, formuoja šią prasmę visiškai atsakingai, kaip savarankiškas mąstymas. Kaip mąstymas gali būti tuo pat metu *susijęs* ir *laisvas*? Kaip simbolio betarpiškumas gali derintis su mąstymo tarpiškumu?

Dabar noriu ištirti kaip tik šią mąstymo ir simbolikos kovą, remdamasis blogio *problemos pavyzdžiu*. Čia mąstymas skleidžiasi paeiliui įgaudamas *refleksijos* ir *spekuliacijos* pavidalą.

Mąstymas kaip *refleksija* yra esmiškai „numitinantis". Transponuodamas mitą, jis eliminuoja ne tik jo etiologinę funkciją, bet ir jo galią atverti ir atskleisti. Jis interpretuoja mitą tik kaip paprastą alegoriją. Blogio problema šiuo atžvilgiu pavyzdinė: *blogio simbolikos refleksijos triumfališka išraiška yra tai, ką nuo šiol vadinsime etine blogio vizija*. Šią filosofinio pobūdžio blogio interpretaciją maitina turtingi pirminiai simboliai ir mitai, bet tuo pat metu ji tęsia anksčiau minėtą numitinimo procesą. Viena vertus, ji ir toliau palaipsniui redukuoja suteptį ir nuodėmę, perkeldama jas į asmeninio bei vidinio kaltumo plotmę. Kita vertus, ji tęsia visų kitų mitų numitinimo procesą, o Adomo mitą paverčia tiesiog paprasta nelaisvos valios alegorija.

Savo ruožtu reflektyviniam mąstymui tenka kovoti su *spekuliatyviniu* mąstymu, norinčiu išgelbėti tai, ką linkstama eliminuoti etinėje blogio vizijoje. Norinčiu ne tik

išgelbėti, bet ir parodyti, kad tai *būtinai reikalinga*. Savitas, tik spekuliatyviniam mąstymui gresiantis pavojus yra *gnozė*.

Pirmiausia aptarkime etinę blogio viziją. Tai lygmuo, kurį reikia pasiekti ir pereiti iki galo. Šiame lygmenyje negalime užtrukti, tačiau pranokti jį reikia iš vidaus. Todėl teks nuodugniai apmąstyti grynai etinę blogio interpretaciją.

Etine blogio vizija aš vadinu interpretaciją, teigiančią, kad blogis pasirenkamas visiškai laisvai; interpretaciją, kuri blogį laiko laisvės išradimu. Atitinkamai etinė blogio vizija – tai vizija, kuri laisvės gelmėse įžvelgia galią daryti ir galią būti. Blogį suponuojanti laisvė – tai laisvė, galinti paklysti, nukrypti, ardyti, klaidžioti. Šis nuolatinis blogio „aiškinimas" laisve, o laisvės – blogiu sudaro moralinės pasaulio ir blogio vizijos esmę.

Koks yra moralinės pasaulio ir blogio vizijos santykis su simbolių ir mitų visata? Jis yra dvilypis: ji radikaliai numitina dualistinius mitus – tragiškąjį ir orfinį, o antra vertus, performuluoja pasakojimą apie Adomą protu suvokiamos filosofemos pavidalu. Moralinė pasaulio vizija *atmeta* blogį kaip substanciją ir *vadovaujasi* pirmojo žmogaus nuopuoliu.

Žiūrint istoriškai, etinei blogio vizijai atstovautų du žinomi vardai, kurių nesame pratę sieti, bet kurių artimumą aš norėčiau išryškinti. Tai Augustinas ir Kantas. Taip, Augustinas – ar bent jau šventasis Augustinas, kovojantis su manicheizmu, nes vėliau matysime, kad „augustinizmas" tiksliąja ir siaurąja prasme, kurią jam suteikė Rottmayeris, peržengia (tik šįkart nebe Manio, bet Pelagijaus akivaizdoje) moralinės vizijos ribas ir kai

kuriais aspektais likviduoja moralinę pasaulio viziją. Prie to dar grįšime.

Numitinančioje Augustino blogio interpretacijoje – iki kovos su Pelagijumi – dominuoja toks teiginys: blogis nėra prigimtinis, nėra kažkas, nėra materija, nėra substancija, nėra pasaulis. Išoriškumo schema visiškai sutraukta į vidų – blogis neturi būties, o klausimą *quid malum*, iš kur blogis? reikia panaikinti, pakeisti jį klausimu *unde malum faciamus*, kodėl blogai darome? Taigi substancijos ir prigimties aspektu blogis yra „niekas".

Šį iš Platono nebūties ir Plotino niekio paveldėtą, tačiau desubstancializuotą „nieką" dabar reikia susieti su sąvokomis, taip pat paveldėtomis iš graikų filosofijos, bet iš kitos, *Nikomacho etikos* tradicijos. Nes kaip tik joje pirmą kartą buvo išplėtota to, kas laisva ir kas nelaisva, filosofija (*Nikomacho etika*, III knyga). Tačiau Aristotelio filosofija nevirsta radikalia *laisvės* filosofija, joje plėtojamos „pirmenybės" (*proairesis*), sąmoningo pasirinkimo, racionalaus troškimo, o ne laisvės sąvokos. Galima tvirtinti, kad šventasis Augustinas, tiesiogiai susiedamas, jeigu taip galima pasakyti, blogyje glūdinčią *niekio* galią su valios veiksmo laisve, radikalizavo refleksiją apie laisvę tiek, kad ėmė šią laikyti pradine galia pasakyti būčiai *ne*, galia „nykti" (*deficere*), „menkėti" (*declinare*), linkti į nebūtį (*ad non esse*).

Tačiau, kaip jau esu kitur minėjęs*, Augustinas neturi sąvokų aparato, kuriuo galėtų iki galo išskleisti savo

* Apie *Aversio a Deo*, apie *potestas/natura* priešpriešą veikale *Contra Felicem*, apie trapų dviejų niekių išskyrimą: kūrimo *ex nihilo* ir blogio *ad non esse*. Žr. ibid., p. 270.

atradimus. Pavyzdžiui, veikale *Contra Felicem* jis priešpriešina blogą valią ir blogą prigimtį. Tačiau neoplatoniško mąstymo rėmai neleidžia Augustinui sukurti ir pagrįsti rišlios *prigimties–valios* priešpriešos sampratos. Reikalinga veiksmo ir galimybės filosofija, kuri pasakytų, kad blogis atsiranda kaip įvykis, kaip kokybinis šuolis.

Be to, sunku pasakyti, ar pernelyg negatyvi *defectus, declinatio* sąvoka gali perteikti pozityvią blogio jėgą. Reikėjo eiti toliau, blogio *steigimą* suprasti kaip kokybinį „šuolį", kaip įvykį, kaip akimirką. Tačiau tuomet Augustinas būtų nebe Augustinas, bet Kierkegaard'as...

Kokia yra Kanto, konkrečiau, jo *Esė apie pirminį blogį* (1792) reikšmė palyginus ją su antimanicheistiniais Augustino traktatais? Siūlau pabandyti juos nagrinėti kartu.

Pirmiausia Kantas, be galo užaštrindamas „praktinių" sąvokų – *Wille, Willkür, Maxim,* valia, savivalė (laisva valia ar laisvas pasirinkimas), valios maksima – specifiką, sukuria konceptualinius rėmus, kurių trūko Augustinui. Šis konceptualizavimas užbaigiamas *Dorovės metafizikos pagrinduose* ir *Praktinio proto kritikoje.* Čia Kantas realizuoja valios–gamtos priešpriešą, kurios kontūrus nužymėjo Augustinas veikale *Contra Felicem.*

Tačiau, svarbiausia, Kantas išplėtojo blogio konceptualizavimo kaip radikalaus blogio pagrindinę sąlygą – moralės formalizmą. Šis santykis neišryškėja, jei skaitant *Esė apie pirminį blogį* neatsižvelgiama į jos ryšius su *Praktinio proto kritika.* Formalizmo dėka Kantas užbaigia procesą, kurį pradėjo jau Platonas: „neteisybė" gali būti pirminio blogio figūra todėl, kad „teisybė" yra ne viena iš daugelio dorybių, o pati dorybės forma,

vienybės principas, sielos daugį darąs vieniu (*Valstybė*, IV knyga).

Aristotelis *Nikomacho etikoje* taip pat eina gėrio ir blogio *formalizavimo* link: dorybes apibrėžia jų objektas ir kartu jų formali savybė – saikas (*mesotēs*), taigi blogis yra saiko nebuvimas, nukrypimas, kraštutinis nukrypimas. Platono *adikia*, Aristotelio *akrasia*, – kurių formalizmas dar nėra tobulas – pranašauja visišką moralės principo formalizavimą. Sutinku, kad tuo pasitenkinti negalima, tačiau neabejotina, jog tam, kad pranoktume etikos formalizmą, turime prieš tai jį pasiekti.

Formalizmo dėka sukonstruojama blogos maksimos sąvoka – tai yra taisyklė, kurią laisva valia pati sau nusikala. Blogis jokiu būdu nebeglūdi juslume, blogis nebėra tapatinamas su tuo, kas emociška, aistriška. Pažymėtina, kad būtent etika, kuri laikoma pačia pesimistiškiausia, galutinai atskiria blogį nuo juslumo. Šis atskyrimas įvyksta formalizuojant ir geros valios apibrėžime imant į skliaustus geismą. Kantas gali pasakyti: „Įgimti polinkiai, išplaukiantys iš juslumo, tiesiogiai nėra susiję su blogiu." Tačiau blogis negali glūdėti nė proto ardomojoje veikloje – visiškai už įstatymo ribų esanti būtybė nebebūtų bloga, nes būtų velniška. Taigi blogis glūdi santykyje arba santykio ardyme. Tai atsitinka, sako Kantas, kai gryną pagarbos motyvą žmogus pajungia jusliniams motyvams, kai „jis apverčia motyvų moralinę tvarką, įtraukdamas juos į savo maksimų tarpą". Taigi biblinei nukrypimo schemai, kuriai priešpriešinama orfinė paveikios išorės schema, Kantas pateikia racionalų atitikmenį – maksimos ardymo idėją. Tiksliau sakant, aš manau, kad Kantas nuosekliai filosofiškai parodė, jog

didžiausias blogis yra ne grubus pareigos laužymas, o klasta, dorybe vadinanti tai, kas iš tiesų yra jos išdavystė. Blogiausias blogis yra apgaulingas maksimos pateisinimas, esą ji atitinka įstatymą, blogiausias blogis – tai moralumo simuliakras. Man rodos, Kantas pirmasis pažvelgė į blogio problemą dviveidiškumo, apgavystės aspektu.

Štai ką aiškiausiai atskleidžia etinė blogio vizija: laisvė yra galia nukrypti, apversti tvarką. Blogis yra ne kažkas, o santykio ardymas. Tačiau negi nematyti, kad tai sakydami mes triumfuojame tuščiai? Aiškumas pasiekiamas gelmės netekimo sąskaita.

III. Refleksijos užtemimas ir grįžimas prie tragikos

Kas netelpa etinėje blogio vizijoje? Joje netelpa ir yra prarandama ta paslaptinga blogio patirtis, kuri skirtingais būdais iškyla į paviršių blogio simbolikoje ir kuri, tiesą sakant, sudaro blogio „tragizmą".

Žemiausiame – pirminių simbolių – lygmenyje nuodėmių išpažinimas pripažįsta blogį *jau* esant, pripažįsta, kad aš jau gimiau blogyje ir kad aš jį randu savyje, kai mano sąmonė pabunda, o tas blogis neišskaidomas į individualius kaltumus ir aktualias kaltes. Kaip matėme, „nelaisvės", vergijos simboliu žymimas būtent šis blogio – kaip kaustančios galios, kaip viešpatijos – matmuo.

Būtent ši jau esančio, galingo mano negalioje blogio patirtis pagimdė ištisą ciklą kitų, ne Adomo, mitų, paremtų išoriškumo schema. Adomo mitas jų neatmeta, o

tam tikru būdu *įtraukia į save*. Žinoma, šių mitų vaidmuo antraeilis, tačiau į juos būtina atsižvelgti. Adomas yra ne tik pavyzdinis žmogus kiekvienam, bet ir pirmesnis už kiekvieną. Jis įkūnija blogį, ankstesnį už visus žmones, o jo paties *kitas*, jo pirmtakas, kuris jau yra ir jau yra gudrus, pasirodo žalčio pavidalu. Tokiu būdu etinė blogio vizija tematizuoja tik aktualaus blogio simbolį, „nukrypimą", „atsitiktinį paklydimą". Adomas yra archetipas, pavyzdys esančio, aktualaus blogio, kurį kartojame ir pamėgdžiojame kaskart, kai pradedame blogį. Šia prasme kiekvienas kaskart pradeda blogį. Tačiau pradėdami blogį, mes jį tęsiame, ir kaip tik tai reikia dabar mėginti išsakyti: blogis yra tradicija, istorinė grandinė, jau esanti viešpatija.

Tačiau tai kartu ir didelė rizika, nes įvesdami „paveldo" schemą ir mėgindami rišliai suderinti ją su „nukrypimo" schema, vėl priartėjame prie gnozės, suprastos pačia plačiausia prasme kaip: 1) dogmatinė mitologija, 2) blogio sudaiktinimas „prigimtyje". Nes mes siūlome būtent *prigimties* sąvoka pakeisti *atsitiktinumo* sąvoką, kreipusią pirmąjį minties judesį. Mėginkime pamąstyti kažką panašaus į *blogio prigimtį*, prigimtį, kuri būtų ne daiktų prigimtis, o pradinė žmogaus prigimtis, laisvės prigimtis, taigi įgytas *habitus*, iš laisvės kilęs buvimo būdas.

Kaip tik čia vėl susiduriame su Augustinu ir Kantu. Su tuo Augustinu, kuris nuo aktualaus blogio eina prie pirmapradės nuodėmės. Su tuo Kantu, kuris nuo laisvos valios blogos maksimos eina prie visų blogų maksimų *pamato*.

(Pastaba: aš nesutinku su tuo kompetencijų atskyrimu, kuriuo paprastai linkstama vadovautis kalbant

apie Augustino veikalus – tartum aktualaus blogio filosofija priklausytų filosofo, o pirmapradė nuodėmė – teologo kompetencijai. Man nepriimtinas toks filosofijos ir teologijos skyrimas. *Apreiškiantis* (ir jokiu būdu ne apreikštas) Adomo simbolis, kaip ir visi kiti simboliai, priklauso filosofinei antropologijai. Jo priklausymą teologijai nulemia ne jo paties struktūra, o santykis su žmogaus *par excellence* – Jėzaus Kristaus – „įvykiu" ir „atėjimu". Aš manau, kad nė vienas simbolis, kuris atveria ir atskleidžia tiesą apie žmogų, nėra svetimas filosofinei refleksijai. Taigi nemanau, kad pirmapradės nuodėmės sąvoka – tai tema, kuri yra už filosofijos ribų; priešingai, šia tema užsiima intencionalinė analizė, racionalių simbolių hermeneutika, kurios tikslas yra atkurti toje sąvokoje susiklosčiusius prasmės klodus.)

Ką gi parodo ši intencionalinė analizė? Kad pirmapradės nuodėmės sąvoka, kurią esą galima suvokti protu, yra melagingas žinojimas ir savo epistemologine struktūra prilygintina gnozės sąvokoms: Valentinas kalba apie metaempirinį nuopuolį, Manis – apie tamsos karalystės įsiveržimą. Intencijomis antignostinė pirmapradės nuodėmės sąvoka įgauna kvazignostinį pavidalą. Refleksijos uždavinys – sutriuškinti šią sąvoką kaip melagingą žinojimą tam, kad suvoktume jos intenciją kaip nepakeičiamą racionalų jau esančio blogio simbolį.

Atlikime šį dvigubą refleksijos judesį.

Kaip sakėme, reikia sutriuškinti šią sąvoką kaip netikrą žinojimą. Juk „augustinizmas" anksčiau minėta siaurąja prasme praranda nuoseklumą, sujungdamas teisinę inkriminuojamo kaltumo ir biologinę paveldimumo sąvokas. Nuodėmė atsiranda tada, kai nusikalstama

laisva valia – būtent taip nusikalto žmogus, istorijos pradžioje realiai egzistavęs individas. Antra vertus, reikia, kad šis jam priskiriamas kaltumas pereitų *per generationem*, kad visi mes kartu ir kiekvienas atskirai galėtume būti apkaltinti „Adome". Polemizuojant su Pelagijumi ir pelagininkais įgauna konsistenciją asmeninio kaltumo, teisiniu požiūriu baustino mirtimi ir paveldėto gimstant kaip kokia yda, idėja. Iš tiesų verta ilgiau apsistoti prie Augustino motyvacijos*. Iš esmės jis siekia *racionalizuoti* paslaptingiausią Pauliaus temą – pasmerkimo temą: „Aš pamilau Jokūbą ir neapkenčiau Ezavo." Kadangi Dievas yra teisingas, reikia pateisinti kūdikių pasmerkimą motinų įsčiose, įteisinti pražūtį ir išganymo teikimą per malonę. Todėl atsiranda idėja apie prigimtinį kaltumą, prilygstantį nusikalstamam veiksmui, baustiną kaip nusikaltimas, nors ir paveldėtą kaip liga.

Kaip sakėme, ši idėja intelektualiai nenuosekli, nes supainiojamos dvi diskurso visatos – vienai priklauso etika ir teisė, kitai – biologija. Ši idėja intelektualiai skandalinga, nes grįžtama prie senosios – iki Ezekielio ir Jeremijo – visuotinio atlygio ir apkaltinimo idėjos. Ši idėja intelektualiai sekli, nes atkartoja amžinąją teodicėją ir jos užmojį pateisinti Dievą.

Tačiau gilintis reikia ne į pirmapradės nuodėmės sąvokos melagingą aiškumą, bet į jos gausių analogijų tamsą. Šios sąvokos jėga yra ta, kad ji intencionaliai grąžina prie to, kas nuodėmių išpažinime yra radikaliausia – prie supratimo, kad blogis egzistuoja anksčiau, negu aš jį

* Šiuo požiūriu įdomus 397-ųjų *Traktatas Simplicijui*: jis keturiolika metų ankstesnis už pirmąjį antipelaginį traktatą, bet jame jau glūdi Augustino argumentacijos esmė.

įsisąmoninu, kad jis nepaaiškinamas asmeninėmis kaltėmis, kad jis yra mano išankstinė negalia. Mano laisvės atžvilgiu jis yra visuomet jau esantis, – lygiai taip pat, kaip mano aktualios sąmonės atžvilgiu visuomet jau įvykęs būna mano *gimimas*; gimimas ir prigimtis čia analogiškos sąvokos. Vadinasi, pirmapradės nuodėmės pseudosąvokos intencija yra tokia: įtraukti į blogos valios aprašymą, išplėtotą diskusijose su Maniu ir gnoze, blogio tariamai prigimtinio pobūdžio temą; *taigi tik tokia sąvoka galėtų į atsitiktinumo schemą integruoti paveldėjimo schemą*. Konceptualizavimo požiūriu tai yra desperatiška, o metafizikos – vienintelė galima išeitis. Pačioje valioje esama kažko tariamai prigimtinio; blogis yra kažkas nelaisvo pačioje laisvėje; nebe priešais ją, bet joje pačioje; būtent tai yra nelaisva valia. Tuo pačiu išpažinimas perkeliamas į kitą, gilesnį lygmenį, negu paprasta atgaila už veiksmus. Jei blogis tarpsta radikalioje „gimimo" – simboline, o ne faktine prasme – plotmėje, tai atsivertimas yra „atgimimas". Taip absurdiškos sąvokos pagalba konstituojamas *atgimimo antitipas*. Šis antitipas parodo, kad valia yra veikiama pasyvios konstitucijos, kurią suponuoja jos aktuali galia svarstyti ir rinktis.

Kaip tik šį atgimimo antitipą Kantas mėgino išplėtoti kaip dorovinio gyvenimo *a priori*. Esė *Apie pirminį blogį*, kurią palikome pusiaukelėje, įdomi filosofiniu požiūriu tuom, kad joje atliekama tai, ką tik ką pavadinau pirmapradės nuodėmės kaip netikro žinojimo kritika, ir mėginama „dedukuoti" pirmapradę nuodėmę, jeigu transcendentalinę kategorijų dedukciją suprasime kaip taisyklių įteisinimą remiantis jų galia konstituoti tam

tikrą objektyvumo sritį. Taigi prigimties blogis suprantamas kaip blogų maksimų galimumo sąlyga, kaip jų *pamatas*.

Dėl to polinkis į blogį yra „protu suvokiamas". Kantas sako: „Bet nors šio polinkio į blogį buvimas (*Dasein*) žmogaus prigimtyje gali būti įrodytas (*dargetan*) tikro žmogaus savivalės ir dėsnio konflikto laike patyrimu, vis dėlto šis įrodymas mums neatskleidžia jo tikrojo pobūdžio (*Beschaffenheit*) ir šio konflikto priežasties (*Grund*)*. Šį pobūdį, kadangi jis liečia laisvos savo valios (taigi tokios, kurios sąvoka nėra empirinė) santykį su moralės dėsniu kaip paskata (ši sąvoka taip pat yra grynai intelektinė), būtina pažinti *a priori* iš blogio sąvokos, kiek blogis galimas pagal laisvės dėsnius (privalėjimo ir pakaltinamumo) (ibid., p. 57, past.). Patirtis „patvirtina" mūsų sprendimus, bet ji „niekada negali atskleisti blogio ištakų laisvos savo valios aukščiausioje maksimoje dėsnio atžvilgiu; o ši savo valia, pirmesnė už kiekvieną patyrimą, *kaip galimas vien tik mąstyti veiksmas*" (ibid., p. 60, past. 1). Taip pašalinamas bet koks „natūralaus", „įgimto" polinkio į blogį sampratos *natūralizmas*. Galime sakyti, kad šis polinkis mums yra duotas „gimstant", nors gimimas nėra jo priežastis. Tai greičiau „laisvės buvimo būdas, pats išplaukiantis iš laisvės". Taigi laisva valia „įgyjamo" įpročio idėja simbolizuoja susitaikymą tarp blogio atsitiktinumo ir blogio pirmumo sampratų.**

* Immanuel Kant, *Religija vien tik proto ribose*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Pradai, 2000, p. 52–53.

** „Polinkis (*propensio*), mano supratimu, – tai potraukio (įprastinių troškimų, *concupiscentia*) galimybės subjektyvus pagrindas, kiek jis žmonijai apskritai atsitiktinis" (ibid., p. 44).

Tačiau tuomet, skirtingai nuo bet kokios „gnozės“, pretenduojančios *žinoti* pradžią, filosofas prisipažįsta, kad čia jis susidūrė su tuo, kas neįžvelgiama ir neišmatuojama: „Bet šio mūsų [...] valios išsiderinimo [...] kilmė prote, t.y. šis polinkis į blogį, lieka mums nepasiekiama, nes juo pačiu mes turime būti pakaltinti, vadinasi, minėtas visų maksimų vyriausias pagrindas ir vėl reikalautų priimti blogąją maksimą“ (ibid., p. 62). Ir dar stipriau: „Vadinasi, tuo viso blogio apskritai pirmoji pradžia pateikta kaip mums nesuprantama [...]“ (ibid., p. 480–490). Šis neįžvelgiamumas, mano nuomone, atsiranda todėl, kad blogis, kuris visuomet prasideda *laisve*, *laisvės* atžvilgiu yra visuomet jau esantis, kad jis yra veiksmas *ir* habitus, pasirodo *ir* yra anksčiau. Štai kodėl filosofijai iškylančią blogio paslaptį Kantas ryžtingai paverčia mitinės žalčio figūros transpozicija. Manau, kad žaltys vaizduoja „visuomet jau esantį“ blogį, tą blogį, kuris vis dėlto yra pradžia, veiksmas, laisvės apibrėžimas pačia laisve.

Taigi Kantas įvykdo tai, ką sumanė Augustinas: pirma, jis galutinai sunaikina pirmapradės nuodėmės sąvokos gnostinį apvalkalą, antra – imasi blogų maksimų pamato transcendentalinės dedukcijos, pagaliau – vėl nugramzdina nežinojime pamatų pamato tyrimą. Mąstymui tai tartum išnirimo, o paskui – vėl nugrimzdimo procesas: išnirimas transcendentalumo aiškume, o paskui – vėl nugrimzdimas nežinojimo tamsybėse. Tačiau galbūt filosofijai privalu apibrėžti ne tik savo žinojimo plotą, bet ir *ribas*, už kurių plyti nežinojimas. Riba čia yra ne barjeras, bet veiklus ir blaivus savęs apribojimas. Galima

pakartoti Kanto žodžiais: „o šio polinkio į blogį kilmė lieka mums nepasiekiama, *nes juo pačiu mes turime būti pakaltinti*".

Pasiekę šį tašką, pagrįstai galime paklausti, kodėl refleksija redukuoja simbolių turtingumą, kuris tačiau nenustoja ją mokęs. Galbūt reikia grįžti į pradinę situaciją – tik sielos, subjekto, betarpiško *aš* simbolika nuo pat pradžių yra ikonoklastiška, nes joje galima įžvelgti skilimą tarp „psichinės" ir kitų simbolio funkcijų: kosminės, naktiškosios, oniriškosios, poetinės; subjektyvumo simbolika jau žymi simbolinės totalybės pertrūkį. Simbolis pradeda irti, kai jis nebeįstengia aprėpti iš karto kelių registrų: kosminio ir egzistencinio. To, kas „žmogiška", atsiskyrimas nuo to, kas „psichiška", yra užmaršties pradžia. Kaip tik todėl grynai antropologinė simbolika jau eina alegorijos link ir pranašauja etinę blogio ir pasaulio viziją. Todėl tampa aišku, kad simbolio pasipriešinimas alegorizuojančiai redukcijai kyla iš kitos, ne etinės, blogio pusės. Adomo simbolį nuo bet kokių moralizuojančių redukcijų saugo daugybė kitų mitų. Pačiame Adomo mite nuo bet kokių moralizuojančių redukcijų jį saugo tragiška žalčio figūra. Štai kodėl reikia nagrinėti iš karto visus blogio mitus; pamokanti yra būtent jų dialektika.

Adomo mite žalčio figūra sustabdo babiloniškųjų mitų numitinimą, o etinėje pasaulio vizijoje pirmapradė nuodėmė žymi tragikos priešinimąsi etikai. Tačiau ar priešinasi pati tragika? Tiksliau būtų sakyti, kad tragikoje ypač aiškiai pasireiškia aspektas, kurio neįmanoma redukuoti į etiką ir kuris yra komplementarus bet kokiai etikai. Nes, kaip matėme, tragiškoji antropologija neatskiriama nuo tragiškosios teologijos, o pastaroji iš

esmės yra atmetama. Filosofijai tragikos pripažinimas irgi reikštų savižudybę. Tragikos funkcija – kvestionuoti savikliovą, tikrumą dėl savęs, kritinę pretenziją, net, sakyčiau, moralinės sąmonės pasipūtimą užsikraunant sau ant pečių visą blogio naštą. Galbūt šiame nusižeminime slypi daug puikybės. Todėl tragiški simboliai kalba, kai tyli pažeminta etika. Jie kalba apie „neteisumo paslaptį", už kurią negali būti atsakingas vien tik žmogus ir kurios negalima paaiškinti laisve, nes ta paslaptis aptinkama laisvėje. Šio simbolio negalima redukuoti į alegoriją. Tačiau kas nors gali pasakyti, kad tragiški simboliai kalba apie *dieviškąją* blogio paslaptį. Tad galbūt reikia užtemdyti ir tai, kas dieviška ir ką etinė vizija redukuoja į moralizuojančią Teisėjo funkciją. Prieš apkaltinimo ir išteisinimo sujuridinimą byloja Jobo dievas „iš audros".

Blogio simbolika savo esme niekad nėra vien subjektyvumo, pavienio žmogiškojo subjekto, sąmonėjimo, atskilusio nuo būties žmogaus simbolis; ji simbolizuoja ir žmogaus sąsają su būtimi. Taigi turime pažvelgti į blogį kaip į būties nuotykį, būties istorijos dalį.

IV. Spekuliatyvus mąstymas ir jo nesėkmė

Ar blogų maksimų pamato kilmės nežinojimas nuslopina bet kokią mąstymo galimybę? Ar refleksijos griežtumo ir simbolikos turtingumo kova užgęsta grįžus prie neištiriamo nuopuolio simbolio? Nemanau. Juk tarp to, kad galima suvokti žmogaus prigimties esmę, ir pripažinimo,

kad blogis yra nenuspėjamai atsitiktinis, lieka *hiatus*. Ar galima būtinumą klysti ir blogio atsitiktinumą palikti vieną šalia kito?

Atrodo, mes visiškai neatsižvelgėme į vieną mitinio rango simbolių pasaulio matmenį, o būtent į tai, kad „pradžios" simboliai visą prasmę įgyja tik santykyje su „galo" – apvalymo nuo sutepties, nuodėmių atleidimo, kaltininko išteisinimo – simboliais. Didieji mitai yra pradžios *ir* sykiu galo mitai. Marduko pergalė babiloniškajame mite, sutaikymas tragikoje ir per tragiką, išganymas per pažinimą ištremtos sielos mite, pagaliau – biblinis atpirkimas, kurį perteikia galo figūros: paskutiniųjų laikų karalius, kenčiantis tarnas, Žmogaus sūnus, antrasis Adomas – turinčio ateiti žmogaus tipas. Pažymėtina, kad šiuose simboliniuose vaizdiniuose prasmė veda nuo galo į pradžią, nuo to, kas prieš mus – prie to, kas už mūsų. Taigi kyla klausimas – ką reiškia tokia simbolių seka, *ką sako mąstymui* šis atbulinis prasmės judėjimas?

Ar tik neraginama šitaip pereiti nuo blogio atsitiktinumo prie kažkokio jo „būtinumo"? Tai didžiausias, o kartu – pavojingiausias uždavinys, iškylantis simbolių vedamai filosofijai. Pavojingiausias, nes, kaip sakiau anksčiau, mąstymas žengia pirmyn tarp dviejų bedugnių: alegorijos ir gnozės. Reflektyvinis mąstymas eina pirmosios, spekuliatyvinis mąstymas – antrosios bedugnės pakraščiu. Tačiau šis uždavinys yra didžiausias, nes simbolinio mąstymo ėjimas nuo blogio pradžios prie galo, atrodo, suponuoja idėją, kad visa tai galiausiai turi prasmę, kad pro blogio atsitiktinumą pergalingai išryškėja tam tikras reikšmingas pavidalas, trumpai sakant – kad blogis yra tam tikros tikrovės totalybės dalis. Tam

tikras būtinumas... Tam tikra totalybė... Tačiau svarbu ir tai, koks būtinumas, kokia totalybė. Būtinumo schemos, kurias galime išmėginti, turi atitikti gana keistą reikalavimą – būtinumas atsiskleidžia tik vėliau, žiūrint galo požiūriu ir „nepaisant" blogio atsitiktinumo. Atrodo, taip tirti siūlo šventasis Paulius, supriešindamas dvi figūras – pirmojo ir antrojo Adomo, senojo žmogaus tipą ir turinčio ateiti žmogaus tipą. Jis juos ne tik palygina ir priešpriešina: „[...] kaip vieno žmogaus nusikaltimas visiems žmonėms užtraukė pasmerkimą, taip vieno teisus darbas visiems laimėjo nuteisinimą, kad gyventų" (Rom 5, 18). Šios figūros ne tik yra lygiagrečios, tarp jų vyksta judėjimas, progresas, jos praturtina viena kitą. „Jei dėl vieno žmogaus nusidėjimo turėjo mirti daugelis, tai dar labiau (*pollō mallon*) Dievo malonė ir vieno žmogaus, Jėzaus Kristaus, malonės dovana su kaupu atiteko daugybei" (Rom 5, 15), „[...] kur buvo pilna nuodėmės, ten dar apstesnė tapo malonė" (Rom 5, 20). Šis „dar labiau", šis „perviršis" nurodo didįjį mąstymo uždavinį.

Tačiau reikia pripažinti, kad jokia didi *totalybės* filosofija nepajėgia suvokti ir pagrįsti, kodėl šiam blogio atsitiktinumui suteikiamas reikšminis pavidalas.

Iš tiesų, mąstant būtinumą atsitiktinumas paliekamas nuošalyje arba juo pasinaudojama taip, kad visiškai eliminuojamas save steigiančio blogio „šuolis" ir anksčiau už save patį visuomet jau esančio blogio „tragika".

Pirmasis atvejis – tai didžiosios nedialektinės sistemos, pavyzdžiui, Plotino ir Spinozos. Ir vienas, ir kitas kai ką žinojo apie šią problemą, bet negalėjo į ją atsižvelgti savo sistemos viduje. Plotinas net paskutiniuosiuose traktatuose mėgino pagrįsti sielų, sužavėtų savo pačių

atvaizdu kūnuose, „nukrypimą" ir suderinti jį su emanacijos būtinumu. Ketvirtojoje eneadoje (3, §§ 12–18) narcizišką pagundą, kurią sukelia sielos atspindys jos kūne, mėginama redukuoti į potraukį, kuriuo siela nusilenkia visuotiniam dėsniui. „Reikia tikėti, kad ją judina ir neša magiška, nenugalima traukos jėga" (ibid, § 12). Tad blogis kyla ne iš mūsų, jis yra ankstesnis už mus ir, nepaisant žmogaus noro, laiko jį savo valdžioje (*katechei oh hekontas*). Galiausiai paskutiniuosiuose traktatuose (III, 2–3) apie apvaizdą (*pronoia*) Plotinas atgaivina senąją *logos* temą, kurią pradėjo nagrinėti Herakleitas, o tęsė stoikai ir Filonas. Jis skelbia, kad tvarka gimsta iš disonanso, netgi kad tvarka yra netvarkos pagrindas (*hoti taksis ataksia*). Taigi apvaizda naudojasi blogybėmis, kurių ji negamina. Nepaisant kliūties, *vis dėlto* (*homōs*) gimsta harmonija. Nepaisant blogio, gėris nugali.

Tačiau kiekvienam akivaizdu, kad teodicėja niekuomet nepakyla aukščiau argumentavimo ir įtikinėjimo retorikos lygmens. Neatsitiktinai ji griebiasi tiekos argumentų – kuo jie silpnesni, tuo daugiau jų yra pateikiama. Iš tikro, kaip mąstymas galėtų iškilti į visybės požiūrio tašką ir pasakyti: „Kadangi esama tvarkos, esama ir netvarkos"? O jei jis galėtų tai padaryti, ar nepaverstų istorijos skausmo kažkokiu farsu, niūriu šviesos ir šešėlių farsu arba bent kažkokia nedarnos estetika („nedarna savaip graži"... „mieste turi būti budelis, gerai, kad jis čia yra, jis čia savo vietoje")! Ši teodicėja nesąžininga: ji triumfuoja įveikusi ne realų blogį, o tik estetinį jo fantomą.

Spinoza visiškai atsisako šio įtartino teodicėjos argumentavimo. Tiesa, jo nedialektinėje būtinumo filosofijoje

yra vietos baigtiniams modusams, tačiau nėra vietos blogiui, kuris yra iliuzija, kylanti iš visybės nežinojimo. Vis dėlto net Spinozai paslaptis išlieka; tai galima įskaityti nuostabioje *Etikos* IV knygos aksiomoje: „Gamtoje nėra duota jokio daikto, kuriame nebūtų duota kito, kažko galingesnio ir stipresnio. Bet jei duota kažkas, tai duota ir kitas, kažkas galingesnis ir stipresnis, galintis sunaikinti pirmąjį." Ir paskutinieji Plotino traktatai įžvelgia būties sklaidos ar raiškos procese slypint vidinio *prieštaravimo* dėsnį. Bet šis prieštaravimas taip pat būtinas, kaip ir pats šis procesas. Etinėje blogio vizijoje iškylantis blogio atsitiktinumas čia nebeišlieka, išsisklaido kaip iliuzija.

Ar *dialektinė* būtinumo filosofija labiau tikusi, jei taip galima pasakyti, tinkamai įvertinti blogio tragiką? Be abejonės. Štai kodėl, sakykime, Hegelio filosofijoje mes galime įžvelgti didžiausią *pastangą* ir sykiu – *pagundą* įvertinti istorijos *tragiką*. Čia įveikiamas abstraktumas, kuriame užsisklendžia kiekviena moralinė pasaulio vizija. Blogiui randama vieta, o kartu prasideda Dvasios pavidalų istorija. Blogis iš tikro išsaugomas ir pranokstamas – kova tampa sąmonės pripažinimo įrankiu. Visa kas įgauna prasmę. Reikia patirti ir kovą, ir nelaimingą sąmonę, ir gražią sielą, ir kantišką moralę, ir kaltos sąmonės susidūrimą su teisiančia sąmone*.

Nors blogis ir pripažįstamas bei įtraukiamas į *Dvasios fenomenologiją*, tačiau, tiesą sakant, žiūrima į jį nebe kaip į blogį, bet kaip į prieštaravimą. Jo specifika ištirpsta

* Žr. Georg Hegel, *Dvasios fenomenologija*, vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: Pradai, 1997, p. 461–480.

universalioje funkcijoje, kurią Kierkegaard'as pavadino hegelizmo dešiniąja ranka – *negatyvume*. Negatyvumas gali reikšti ir atskirybės pakeitimą bendrybe, ir išorės–vidaus priešpriešą jėgoje, ir mirtį, ir kovą, ir kaltę. Visa, kas negatyvu, ištirpsta negatyvume kaip tokiame. Tuo neleidžia abejoti *Fenomenologijos* skyrius „Blogis ir atleidimas už jį" (ibid., p. 480–490). Atleidimas – tai jau sutaikinimas pasiekus absoliutų žinojimą, pereinant nuo vienos priešybės prie kitos, nuo atskirybės prie bendrybės, nuo teisiamos sąmonės prie teisiančios sąmonės, ir atvirkščiai. „Atleidimas" – tai „teismo", kuris yra blogio, o ne išganymo kategorija, sunaikinimas. Žinoma, tai labai pauliška: teisiamas pats įstatymas. Bet kartu prarandame nuodėmių atleidimo simbolį, nes už blogį ne tiek „atleidžiama", kiek jis „pranokstamas", išnyksta sutaikinime. Tuo pačiu akcentuojamas nebe moralinio blogio, o Dvasios eksteriorizavimo, susvetimėjimo proceso (*Entfremdung, Entäusserung*) tragiškumas. Kadangi žmogiškoji istorija yra Dievo apreiškimas, begalybė prisiima baigtybės blogį. J. Hyppolite'as rašo: „Visa ši ilga klaidų istorija, gimstanti žmonijos raidoje, kurią atpasakoja fenomenologija, tėra nuopuolis, bet reikia suprasti, kad šis nuopuolis yra paties absoliuto dalis, visuotinės tiesos momentas"*. Pantragizmas yra reakcija į etinės pasaulio vizijos suirimą; jis baigiasi absoliučiu žinojimu, nuodėmių atleidimui transformuojantis į filosofinį sutaikinimą. Blogyje nebelieka nieko, kas būtų nepateisinama, o sutaikinime – nieko, kas būtų duodama dovanai.

* *Dvasios fenomenologijos kilmė ir sąranga*, p. 509.

Jeigu tiek nedialektinis Plotino ir Spinozos būtinumas, tiek dialektinis Hegelio būtinumas patiria nesėkmę, galbūt reikėtų protui prieinamų sprendimų tikėtis ne iš *būties logikos*, o iš *prasmingos istorijos*? Galbūt prasmės kupinas judėjimas nuo nuopuolio iki atpirkimo nepriklauso jokiai „logikai", kad ir kokia ji būtų – nedialektinė ar dialektinė? Taigi ar galima mąstyti prasmingą istoriją, kurioje išliktų ir glūdėtų tiek blogio atsitiktinumas, tiek atsivertimo iniciatyva? Ar galima suvokti *būties tapsmą*, kuriame blogio tragika – blogio, kuris visuomet jau yra – būtų atpažinta ir įveikta?

Negaliu atsakyti į šį klausimą. Numatau tik vieną galimą apmąstymų kryptį. Baigdamas pasakysiu, ką įžiūriu. Man į galvą ateina trys formulės, kurios išreiškia tris jungtis tarp blogio patirties ir sutaikinimo patirties. Pirmiausia, sutaikinimo laukiama *nepaisant* blogio. Šis „nepaisant" yra tikra vilties, paneigimo kategorija. Joje nėra įrodymų – tik ženklai. Šios kategorijos sfera, jos įskiepijimo vieta yra ne logika, o istorija, ne sistema, o eschatologija. Be to, šis „nepaisant" yra ir „dėka". Dalykų pagrindas daro gera su blogio pagalba. Paskutiniame paneigime slypi pedagoginis pamokymas *etiam peccata**, sako šventasis Augustinas duodamas, drįsčiau pasakyti, moto *Atlaso kurpaitei*. Claudelis atsako litote: „Tai, kas blogiausia, ne visuomet yra tikra." Tačiau negalima absoliučiai žinoti nei „nepaisant", nei „dėka". Trečioji prasmingos istorijos kategorija – „daug labiau" (*pollo mallon*), šis perviršio įstatymas savo ruožtu apima ir „dėka" bei „nepaisant". Tai *Logo* stebuklas. Juo prasideda atbulinis

* Taip pat nuodėmės (lot.). (Vert. past.)

tiesos judėjimas: iš stebuklo atsiranda būtinumas, kuris retroaktyviai patalpina blogį būties šviesoje. Tai, kas senojoje teodicėjoje tebuvo netikro žinojimo priemonė, tampa viltingu mąstymu. Būtinumas, kurio ieškome, yra aukščiausias racionalus simbolis, kurį sukuria šis viltingas mąstymas.

Simbolių hermeneutika ir filosofinė refleksija (II)

Išeities tašką šiai antrajai studijai man pasiūlė mano ankstesni blogio simbolių tyrimai, – simbolių, kuriuos išplėtojo atgailos raštija, mitai ir senųjų Artimųjų Rytų, Izraelio bei Graikijos išmintis.

Priminsiu, kad šie tyrimai, kuriuose buvo sąmoningai apsiribota savita – blogio – problema ir apsistota tik ties ta kultūros sritimi, kurioje slypi mano žydiškosios ir graikiškosios atminties šaknys, apima daug bendresnę problemą: kokia yra simbolių interpretavimo funkcija filosofinės refleksijos ekonomijoje? Šią problemą pačia bendriausia prasme vadinu hermeneutine problema, hermeneutiką suprasdamas kaip mokslą apie interpretaciją.

Dabar atidžiau panagrinėkime metodologinę problemą pradėdami nuo blogio simbolikai būdingų figūrų ir parodydami, kaip galima apibendrinti pavyzdį bet kuriai religinio simbolizmo rūšiai.

Matėme, kad iškėlę blogio simbolių problemą semantikos plotmėje, kitaip sakant, kalbos išraiškų, tokių kaip suteptis, nuodėmė, kaltumas, interpretavimo plotmėje,

pirmiausia nustembame, pamatę, kad prie blogio patirties, blogio, kurį patiriame ar kurį atliekame, moralinio blogio arba kentėjimo galime prieiti tik per simbolines išraiškas, tai yra išraiškas, kurios atsiremia į tam tikrą raidišką reikšmę (dėmė, nukrypimas ir klaidžiojimas erdvėje, našta ar sunkumas, vergija, nuopuolis) ir nurodo tam tikrą kitą, galėtume sakyti – egzistencinę, reikšmę, o tiksliau – suteptą, nuodėmingą, kaltą būtybę. Šie žodžiai, kurie dabartinėse kalbose atrodo abstraktūs, pirmą kartą išpažinusiose blogį ar, tiksliau sakant, prisipažinusiose dėl jo kalbose ir kultūrose turi simbolinę sąrangą. Egzistencinė reikšmė čia duota netiesiogiai, analogijos būdu per pirminę, raidišką reikšmę. Štai kodėl blogio patirtis atsiranda tik išreiškus ją kalba. Bet išreikšti blogio patirtį – reiškia jau interpretuoti blogio simbolius.

Tačiau simbolių semantikos plotmės negalima atskirti nuo jų mitologijos plotmės (taip pat nuo racionalizuotų simbolių dogmatikos plotmės, apie kurią čia nekalbėsiu). Kaip matome babiloniškajame, tragiškajame, orfiniame mituose ir bibliniame pasakojime apie nuopuolį, mitai išreiškia ir, taip sakant, apreiškia naujus mūsų blogio patirties bruožus, susiedami mūsų patirtį su pavyzdiniais veikėjais – Prometėju, *Anthrōposu*, Adomu. Maža to – istorijos, įvykusios „anuomet", *in illo tempore*, sąrangos dėka mūsų patirtis įgyja tam tikrą orientaciją laike: nuo tam tikros pradžios į tam tikrą pabaigą, nuo atminties į viltį. Galiausiai šie mitai pasakoja apie užistorinį įvykį, iracionalų pertrūkį ir absurdišką šuolį, kuriuo mūsų egzistencijos nuodėmingumo išpažinimas susiejamas su teigimu, kad sukūrimo momentu mūsų esybė buvo

nekalta. Šioje plotmėje simboliai atlieka ne tik ekspresinę, kaip semantikos plotmėje, bet ir tyrimo funkciją, nes jie suteikia universalumo, laikiškumo ir ontologiškumo tokioms blogio išraiškoms kaip suteptis, nuodėmė, kaltumas.

Čia atsiranda problema: ar būtinai turi būti susiję simbolių interpretacija ir refleksija? Klausimas pasiekia kulminaciją tada, kai blogio simbolių problemą mąstome kaip vieną iš religinio simbolizmo problemos atvejų. Galima teigti, kad blogio simbolizmas visuomet yra išganymo simbolizmo kita pusė arba kad išganymo simbolizmas yra blogio simbolizmo priešingybė. Nešvarą atitinka švara, nuodėmę – atleidimas, kaltumą ir vergiją – išlaisvinimas. Reikia pasakyti, kad tokiu pat būdu pradžios įvaizdžius atitinka pabaigos įvaizdžiai; Marduko karūnuotas karalius, Apolonas ir jo apvalymas, naujasis *Anthrōpos*, Mesijas, kenčiantis Teisuolis, Žmogaus Sūnus, Viešpats (*Kyrios*), *Logos* ir t.t. Filosofas neturi ką pasakyti kaip filosofas, kai Evangelija skelbia, kad šias figūras „įgyvendino" Kristaus įvykis. Tačiau jis gali ir turi apmąstyti, ką reiškia šie Blogio Pabaigą vaizduojantys simboliai. Taip pasiekiame universalų mūsų klausimo lygmenį: blogio hermeneutika pasirodo esanti atskira bendrosios religinio simbolizmo interpretacijos sritis. Kol kas į blogio simboliką žiūrime tik kaip į kitą kokio nors religinio simbolizmo pusę. Toliau pamatysime, kad blogio hermeneutika nėra kokia nors paprasta sritis, bet kuo reikšmingiausia, galbūt toji, kurioje gimsta hermeneutinė problema.

Taigi kodėl filosofui tai yra problema? Mat kreipimesi į simbolį slypi kažkas stebinančio ir skandalingo.

1. Simbolis lieka neskaidrus, neperregimas, nes jis duotas analogijos būdu, remiasi raidiška reikšme, kuri suteikia jam konkrečias šaknis, o kartu – materialų svorį, neskaidrumą.

2. Simbolis yra kalbų ir kultūrų įvairovės kalinys ir todėl jis lieka atsitiktinis: kodėl būtent *šie* simboliai, o ne kiti?

3. Simboliai duoda peno mąstymui tik per interpretaciją, kuri lieka problemiška. Nėra mito be egzegezės, nėra egzegezės, su kuria negalima būtų nesutikti. Paslapčių dešifravimas nėra mokslas nei platoniška, nei hėgeliška, nei šiuolaikine šio žodžio prasme. Neskaidrumas, kultūrinis atsitiktinumas, priklausomybė nuo problemiško dešifravimo – tokie yra trys simbolio trūkumai, lyginant jį su refleksijos idealais – aiškumu, būtinumu ir moksliškumu.

Be to, nėra bendrosios hermeneutikos, tai yra bendrosios interpretacijos teorijos, bendro egzegezės kanono. Yra tik atskiros ir priešingos hermeneutinės teorijos. Tad mūsų pradinė problema vis labiau komplikuojasi – ji yra ne paprasta, bet dvilypė: kyla ne tik klausimas, kam refleksijai reikia interpretacijos, bet ir klausimas, kam jai reikia priešingų interpretacijų?

Pirmoji šios studijos dalis bus skirta pačiai aštriausiai hermeneutinio lauko priešybei – priešybei tarp religijos fenomenologijos ir psichoanalitinės religijos interpretacijos. Toliau stengsiuosi parodyti, kad ši priešybė refleksijos filosofijai yra būtina.

I. Interpretacijų konfliktas

Siūlau išskirti tris temas, kurios, mano manymu, sudaro pagrindines religijos fenomenologijos prielaidas. Šiems trims bruožams priešpriešinsiu tris psichoanalizės darbo hipotezes apie religijos reiškinius.

Pirmasis bruožas: religijos fenomenologija siekia ne paaiškinti, bet aprašyti religijos reiškinius. Aiškinti – reikštų sieti religijos reiškinius su jų priežastimis, kilme ir funkcijomis – psichologinėmis, sociologinėmis ar kokiomis kitomis. Aprašyti – reiškia sieti religinius reiškinius su jų objektu, su tuo objektu, kurio ieško kultas, tikėjimas, ritualas ir mitas, ir su tuo, kurį juose randame. Ką implikuoja šis pirmas sprendimas, kalbant apie simbolių problemą? Galėtume pasakyti, kad religijos fenomenologijos tema yra tas „kažkas", ko ieško ritualiniai veiksmai, mitų kalba, mistiniai jausmai. Tikslas – išlukštenti šį „objektą" iš skirtingų elgesio, diskurso ir jausmų intencijų. Šį ieškomą objektą pavadinkime „šventybe", kol kas palikdami nuošalyje jo prigimtį. Tokia bendrąja prasme galime sakyti, jog kiekviena religijos fenomenologija yra šventybės fenomenologija, tuo pabrėždami, kad jai rūpi intencinis objektas.

Šiam pirmajam bruožui bus galima priešpriešinti atitinkamą Freudo hermeneutikos bruožą – religijos reiškinių apibrėžimą remiantis jų ekonominėmis funkcijomis, o ne jų intenciniu objektu.

Antrasis bruožas: pasak religijos fenomenologijos, egzistuoja simbolių „tiesa", tiesa ta prasme, kokią šiam žodžiui suteikė Husserlis savo *Loginiuose tyrinėjimuose* ir kuri reiškia reikšminės intencijos pripildymą – *Erfüllung*.

Ką tai reiškia šventybės simbolių atveju? Anksčiau supratimą remiantis objektu priešpriešinau priežastiniam aiškinimui, o dabar tam, kad parodyčiau simbolių pilnatvę, priešpriešinu simbolį ir ženklą. Pirmasis ženklo, arba semiotinės, funkcijos bruožas – konvencijos, siejančios signifikantą su signifikatu, laisvumas. Simboliui, priešingai, būdinga tai, kad jis niekuomet nebūna visiškai nemotyvuotas, jis nėra tuščias, tarp signifikanto ir signifikato visuomet esama natūralaus ryšio liekanų, kaip ir mūsų nurodytoje analogijoje tarp egzistencinės sutepties ir fizinio plėmo. O – pasinaudosiu čia pavyzdžiu iš Mircea Eliadės veikalo – kosminės simbolikos galią sudaro matomo dangaus ir nematomos santvarkos, kurią jis išreiškia, ryšys, kuris nėra nemotyvuotas. Savo pirminės reikšmės analoginės galios dėka ji *kalba* apie tai, kas išmintinga ir kas teisinga, kas neišmatuojama ir kas sutvarkyta. Tokia tad yra simbolių pilnatvė, priešinga ženklų tuštumui.

Šiam antrajam bruožui bus galima priešpriešinti psichoanalitinės interpretacijos bruožą, kurį Freudas vadina „iliuzija", pavartodamas šį žodį kad ir garsiajame pavadinime *Vienos iliuzijos ateitis*.

O štai trečiasis hermeneutikos bruožas yra susijęs su ontologine šventybės simbolių reikšme. Pirmajame punkte minėtas rūpestis dėl objekto, antrajame – rūpestis dėl simbolių pilnatvės jau darė užuominą į ontologinį supratimą, pasiekiantį kulminaciją Heideggerio kalbos filosofijoje, kuriai simbolis yra tartum būties šneka. Religijos fenomenologija implikuoja kaip tik tokią kalbos filosofiją. Ji skelbia, kad ne tiek žmonės kalba su kalbos pagalba, kiek kalbà kal̃ba žmonių lū-

pomis, kad žmonės yra gimę kalbos ruime, logo sferoje, „apšviečiančioje kiekvieną žmogų, ateinantį į pasaulį". Šia prasme filosofija, kurią implikuoja religijos fenomenologija, atnaujina prisiminimo teoriją. Šiuolaikinis rūpestis dėl simbolių implikuoja naują sąlytį su šventybe, sąlytį, įveikiantį būties užmarštį, kurią šiandien liudija manipuliavimas tuščiais ženklais, formalizuotomis kalbomis.

Šiam trečiajam ir paskutiniajam bruožui bus galima priešpriešinti froidistinę tezę apie „to, kas išstumta, grįžimą".

Dabar peršokime iš pažiūros neperžengiamą bedugnę, kuri dalija hermeneutikos lauką į dvi simbolių sampratas – psichoanalitinę ir fenomenologinę. Nemėginsiu nei nutylėti, nei sušvelninti jų konflikto. Išnagrinėjęs kraštutinumus, būdingus filosofijai, kurią implikuoja religijos fenomenologijos interpretacinė sistema, norėčiau dabar pasigalynėti su filosofija, visiškai priešinga šiai šventybės ontologijai. Atmesdamas ne tokias provokuojančias ir karingas religijos interpretacijas, kurias siūlo kai kurios psichoanalizės mokyklos, noriu susitikti akis į akį su griežčiausia ir radikaliausia – paties Freudo – interpretacija. Galų gale jis yra mokytojas, jam mes turime „pasiaiškinti".

Pirmiausia priešpriešinsiu funkcinę religijos interpretaciją, naudojamą psichoanalizėje, objektinei jos interpretacijai, naudojamai fenomenologijoje, paskui „iliuzijos" idėją – „tiesos" (simbolių pilnatvės prasme) idėjai, pagaliau – „to, kas išstumta, grįžimo" temą – „šventybės prisiminimo" temai.

Kaip aš suprantu *funkcinį* požiūrį, kuris yra objektinio požiūrio priešingybė? Religijos interpretacija tarpsta kultūros teorijos rėmuose. Vadinasi, Freudas, imdamasis interpretuoti civilizaciją apskritai, neišeina už psichoanalizės ribų. Priešingai, jis aiškiai pademonstruoja jos galutinį tikslą tapti bendrąja kultūros hermeneutika, o ne tik psichiatrijos šaka. Taigi psichoanalizė aprėpia tą pačią sritį kaip ir kitos hermeneutikos. Beviltiška atskirti jas pagal sritis: visos jos apima, pretenduoja interpretuoti ir suprasti visą žmogų. Jei psichoanalitinė interpretacija turi ribas, jų reikia ieškoti ne jos objekte, bet jos požiūryje. Psichoanalizės požiūrio taškas – potraukių „ekonomija", tai yra atsižadėjimų ir patenkinimų pusiausvyra. Pastarieji gali būti realūs, atidėti vėlesniam laikui, pakeisti arba fiktyvūs.

Taigi reikia pradėti nuo plačiausio reiškinio – nuo „civilizacijos", o paskui įrašyti į ją religijos reiškinį kaip iliuziją. Kai Freudas *Vienos iliuzijos ateities* pradžioje mėgina sučiuopti civilizacijos reiškinio visumą, jis pirmiausia iškelia tris klausimus. Kiek galima sumažinti žmogaus instinktams užkrautų aukų krūvį? Kaip sutaikyti žmones su neišvengiamais atsižadėjimais? Kaip patenkinamai kompensuoti šias aukas? Turime suprasti, kad šiuos klausimus civilizacijai keliame ne mes ir ne Freudas, šie klausimai konstituoja pačią civilizaciją, jos intencijas ir pretenzijas. Taigi į civilizaciją tuojau pat tenka pažvelgti ekonomijos požiūriu. Religija susiduria su šiais trimis klausimais. Pirmiausia galima pasakyti, kad pasitelkusi pakeistos aukos idėją ji palengvina individualų kaltumą ir tuo būdu sumažina individui tenkantį neurotinį krūvį (toliau pamatysime, kad individualios neu-

rozės individas išvengia kolektyvinės neurozės kaina). Antra vertus, religija funkcionuoja kaip paguoda, tai yra ji sutaiko su aukomis. Pagaliau ji suteikia džiaugsmų, kuriuos galima traktuoti kaip sublimuotus potraukių sferos, pamatinio Eroto, malonumus.

Kaip tik šiame taške psichoanalitinę *iliuzijos* teoriją turime priešpriešinti fenomenologinei „tiesos“, tai yra pripildymo, arba pilnatvės, teorijai. Freudo iliuzijos sąvoka turi funkcinę, metapsichologinę prasmę ir kaip tik todėl į ją reikia žiūrėti rimtai. Jos neatsikratysime, sakydami, kad teiginys, jog religija yra iliuzija, – neanalitiškas, ikianalitiškas ir kad jis atspindi tik šiuolaikinio scientizmo prietarus, paveldėtus iš Epikūro „netikėjimo“ ir XVIII amžiaus racionalizmo. Svarbi yra būtent naujoji, „ekonominė“ „iliuzijos“ interpretacija. Kalbama ne apie tiesą fenomenologine prasme, bet apie tai, kokią funkciją atlieka religiniai vaizdiniai nustatant pusiausvyrą tarp atsižadėjimų ir kompensacinių patenkinimų, su kurių pagalba žmogus stengiasi pakelti gyvenimo naštą. Raktas „iliuzijai“ suprasti yra gyvenimo tėkmė: būtybei, kuri ne tik supranta ir kenčia, bet ir trokšta paguodos dėl savo įgimto narcisizmo, gyvenimas yra sunkiai pakeliamas. O civilizacijos tikslas, kaip sakėme, – ne tik redukuoti instinktus, bet ir ginti žmogų nuo triuškinančio gamtos pranašumo. „Iliuzija“ yra kita priemonė, kurios griebiasi civilizacija, kai pralaimi kovą su gamta. Tuomet ji išranda dievus, kad išvarytų baimę, sutaikytų žmogų su žiauriu likimu ir kompensuotų „nerimą“, kurį mirties instinktas daro nepagydomą.

Čia pasiekiame psichoanalizės ir fenomenologijos aštriausio nesutarimo tašką. Į pastarąją pažvelgėme ontologinio supratimo šviesoje, kurioje bet koks supratimas

galiausiai implikuoja išankstinį būties supratimą. Todėl galėjo pasirodyti, kad šventybės simbolizmo interpretacija yra antikinės prisiminimo idėjos atgaivinimas. Psichoanalizėje taip pat yra prisiminimas, bet jis atsiranda kaip religinė „iliuzija", paremta simboliais ir fantazmais, įkūnijusiais pirmykščių žmonių ir vaikų pirminius konfliktus. Šis mūsų analizės momentas svarbus metodologiniu požiūriu, nes čia į topinį ir ekonominį aiškinimą įjungiamas genetinis. Juk jeigu religiniuose vaizdiniuose nėra tiesos ir jie – paprasčiausios iliuzijos, juos galima suprasti tik aiškinantis jų kilmę: *Totemas ir tabu*, *Mozė ir monoteizmas* rekonstruoja istorinius atsiminimus. Pastarieji, pasak *Mozės* paantraštės, yra „religijos tiesa", tai yra pirminiai vaizdiniai, sudarantys vėlesnių ideacinių iškraipymų pamatą. Nekalbėsiu apie šį tapsmą, jis gerai žinomas: tėvažudystė, brolių bendrija įveda kraujomaišos draudimo ir egzogamijos teisę, tėvo įvaizdis atkuriamas pakeistu toteminio gyvūno pavidalu, tėvažudystė rituališkai pakartojama toteminėje puotoje, tėvo pavidalas atgimsta dievų pavidaluose ir t.t. Pasitenkinsiu pabrėžęs pamatinį šio genetinio aiškinimo bruožą – ta religija, kurią mes žinome šiandien, yra pamirštų žmonijos ir individo praeities įvaizdžių grįžimas fantazmų pavidalu. To, kas užmiršta, grįžimą religinių fantazmų pavidalu galima palyginti su grįžimu to, kas išstumta, obsesinėje neurozėje. Religinių simbolių atgijimo ir to, kas išstumta, grįžimo palyginimas duoda mums progą paskutinį kartą pažvelgti į rėžį, dalijantį hermeneutikos lauką. Šventybės prisiminimas simbolių ontologijos prasme ir to, kas išstumta, grįžimas fantazmų etiologijos prasme yra du to lauko įtampos poliai.

II. Hermeneutikos poliariškumas

Dabar klausiu – kaip šios dvi priešingos hermeneutikos gali egzistuoti vienu metu? Mano hipotezė yra tokia: jos abi yra teisėtos kiekviena savo lygmenyje. Tačiau nepakanka vien palikti vieną šalia kito du interpretavimo stilius. Turime vieną artikuliuoti kitu ir taip atskleisti jų komplementarines funkcijas. Negalutinio atsakymo į mūsų klausimą ieškosime nagrinėdami santykį tarp sąmonės ir nesąmonybės [*inconscience*]. Kas nors paprieštarautų, kad bandydami šitaip spręsti problemą liekame priklausomi nuo vienos iš dviejų interpretacijos sistemų – psichoanalizės. Sutinku. Vis dėlto manau, kad po Freudo mes nebegalime kalbėti apie sąmonę taip, kaip iki jo, ir, jei reikia rasti naują sąmonės sąvoką, galbūt mums pavyks kartu atskleisti naują sąsają tarp šios sąmonės ir to, ką pavadinome šventybės apraiška ar net prisiminimu. Sąmonė yra ta tikrovė, kurią mes pažįstame ne pirma, o paskiausiai. Ją turime pasiekti, o ne pradėti nuo jos. O kadangi sąmonė – tai vieta, kur susikerta dvi simbolių interpretacijos, dvejopas požiūris į sąmonės sąvoką kartu turi būti tinkamas kelias poliariškai skirtingiems simboliams pasiekti.

Didžiausia paskata nagrinėti demistifikaciją yra siekimas užginčyti sąmonės privilegiją*. Tik užginčijus tai, ką galima pavadinti „sąmonės iliuzijomis", tampa suprantamas metodologinis sprendimas pereiti nuo sąmonės

* Garsiojo Freudo teksto, kuris teigia, kad psichoanalizė yra dviejų revoliucijų – koperniкiškosios ir darviniškosios – tęsinys, komentarus žr. *Le conflit des interprétations*, p. 152.

aprašymo prie psichikos aparato topografijos. Filosofas turi sutikti, kad šiam kreipimuisi į natūralistinius modelius tikrąją reikšmę suteikia išvarymo iš užimamos vietos ir nusavinimo taktika, nukreipta prieš sąmonės iliuzijas, šaknimis įsikirtusias į narcisizmą.

Tačiau kartu esame pasiruošę suprasti, kad reikšmės šaltinio vietą arba centrą galima pakeisti ir kitaip. Topografinis ir ekonominis požiūris ne tiek nubraukė visus klaustukus, kiek juos atnaujino. Pats pasakymas „nesąmonybė" [*inconscience*] mums primena sąsają su sąmone. Sąmonė nepanaikinama nei teoriškai, nei praktiškai.

Taigi interpretacijoje, kuri iš pradžių atsisakė sąmonės požiūrio, sąmonė ne tik neeliminuojama, bet ir radikaliai atnaujinama jos prasmė. Galiausiai ši interpretacija neigia ne sąmonę, bet jos pretenziją iš pat pradžių pažinti save, jos narcisizmą. Taigi turime visiškai nusiminti, nebežinoti, ką reiškia sąmonė, kad atgautume sąmonę kaip egzistavimo būdą, kurio kitas yra nesąmonybė. Toks mūsų analizės perkėlimas į kitą vietą yra lemiamas, nes būtent šiuo dialektiniu sąmonės ir nesąmonybės santykiu grindžiamas abiejų hermeneutikų sujungimas.

Dabar aptarkime šį naują požiūrį į sąmonę. Visa, ką galime po Freudo pasakyti apie sąmonę, atrodo, telpa formulėje: „Sąmonė – ne betarpiška, bet tarpiška, ji yra ne šaltinis, o uždavinys – uždavinys tapti sąmoningesniam." Šią formulę galime suprasti sąmonės funkciją supriešinę su kartojimo ir regresijos tendencija, kurią implikuoja Freudo iliuzijos interpretacija. Paskutinieji Freudo darbai ypač pabrėžia to, kas nuslopinta, grįžimo ir archajinio tėvo nužudymo nuolatinio atsinaujinimo temą – religijos interpretacija tei-

kia vis daugiau progų pabrėžti regresyvumo tendenciją žmonijos istorijoje.

Nuo šiol sąmonės problema, man rodos, glūdi klausime: kaip žmogus nustoja būti vaiku ir tampa suaugusiu. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad tai grynai psichologijos klausimas, nes ši tema nagrinėjama kiekvienoje genetinėje psichologijoje, kiekvienoje asmenybės teorijoje. Bet iš tikrųjų jis įgyja savo prasmę, kai tiriame, kokie pavidalai, įvaizdžiai ir simboliai lemia augimą, individo brendimą. Manau, kad šis netiesioginis būdas yra įdomesnis už tiesioginę augimo psichologiją. Pasirodo, kad pats augimas yra dviejų interpretacijos sistemų sankirtos taškas.

Čia prireikia kitos hermeneutikos – tokios, kuri perkeltų prasmės centrą kitaip negu psichoanalizė. Supratimo raktas slypi ne pačioje sąmonėje; jį turime atrasti naujuose pavidaluose, naujuose simboliuose, neredukuojamuose į tuos, kurie yra įleidę šaknis libido dirvoje: šie pavidalai, šie simboliai ištraukia sąmonę iš jos vaikystės. Po Freudo galimà būtų tik tokia sąmonės filosofija, kuri panėšėtų į Hegelio dvasios fenomenologiją. Šioje fenomenologijoje betarpiška sąmonė nepažįsta pati savęs. Primindamas savo ankstesnį pasakymą, pasakysiu, kad žmogus tampa suaugusiu, „sąmoningu", jei ir kai jis ima sugebėti suvokti tuos naujus pavidalus, kurių seka sudaro „dvasią" hėgeliška šio žodžio prasme. Sąmonės egzegezę sudarytų inventorizavimas ir laipsniškas konstituavimas prasmės sferų, su kuriomis sąmonė turi susidurti ir jas įsisavinti tam, kad suvoktų save [*se réflechir*] kaip *pats* [*Soi*], kaip žmogišką, suaugusį, etinį *aš* [*Moi*]. Šis procesas – tai jokiu būdu nebe introspekcija,

nebe betarpiškos sąmonės veikla, nebe narcisizmo pavidalas, kadangi *pats* centras yra ne psichologinis *ego*, o dvasia, tai yra pačių pavidalų dialektika. „Sąmonė" tik interiorizuoja procesą, kurį reikia vėl išryškinti institucijų, paminklų, meno ir kultūros kūrinių objektyvioje sąrangoje.

Trumpam sustokime ir apsvarstykime šios analizės rezultatus. Mes padarėme negalutinę išvadą, kad sąmonės reikšmės niekuomet negali atskleisti sąmonės psichologija: tai galima padaryti tik aplinkiniu keliu – per kelias metapsichologijas, kurios referencijos centrą perkelia arba link Freudo nesąmonybės metapsichologijos, arba link Hegelio dvasios metapsichologijos.

Tie du hermeneutikos tipai, kuriuos aprašiau pirmojoje dalyje, remiasi būtent šiuo „metapsichologijų" poliariškumu. *Nesąmonybės* ir *dvasios* priešybė atsispindi pačių interpretacijų dvejopume. Du interpretacijos mokslai atstovauja dviem priešingiems procesams: analitiniam bei regresyviam judėjimui link nesąmonybės ir sintetiniam bei progresyviam judėjimui link dvasios. Hegelio fenomenologijoje kiekvienam pavidalui reikšmę suteikia paskui jį sekantis pavidalas: stoicizmas yra pono ir vergo abipusio pripažinimo tiesa, o skepticizmas yra stoicizmo pozicijos, panaikinančios visus pono ir vergo skirtumus, tiesa ir taip toliau. Vienos akimirkos tiesa glūdi sekančioje akimirkoje; suvokiamumas protu visuomet prasideda nuo galo ir eina pradžios link. Būtent todėl galime pasakyti, kad sąmonė yra uždavinys; ir tas uždavinys įvykdomas tik pasiekus galą. Antra vertus, nesąmonybė reiškia, kad supratimas prasideda nuo

ankstesnių pavidalų. Žmogus yra vienintelė būtybė, taip ilgai liekanti savo vaikystės auka, būtybė, kurią vaikystė traukia atgal. Taigi nesąmonybė yra visų regresijų ir visų stagnacijų pradas. Todėl labai bendrai pasakysime, kad dvasia yra paskutinybės santvarka, o nesąmonybė – pirmutinybės santvarka. Būtent todėl tuo pačiu simbolių žaismu gali remtis dviejų tipų interpretacijos: pirmoji yra nukreipta į atsinaujinimą pavidalų, kurie visuomet yra „užpakalyje", o antroji – į iškilimą pavidalų, kurie visuomet yra „priekyje". Tie patys simboliai turi šiuos du matmenis ir gali būti paaiškinti šiomis dviem priešingomis interpretacijomis.

III. Refleksija ir interpretacija

Atėjo laikas iškelti principinį klausimą, kurį buvome palikę skliaustuose: jei filosofija, kaip sakėme pradžioje, yra refleksija, tai kodėl refleksija turi kreiptis į simbolių kalbą? Kodėl refleksija turi tapti interpretacija? Taigi turime grįžti atgal ir išskleisti refleksijos sąvoką, kuri iki šiol buvo tiesiog prielaida.

Kai sakome, kad filosofija yra refleksija, turime omenyje *savęs paties* refleksiją. Bet ką reiškia *pats* [*Soi*]? Sutinku, kad *pats* steigimas filosofui yra pirmoji tiesa, bent jau toje didžiulėje moderniosios filosofijos tradicijoje nuo Descartes'o iki Kanto, Fichtės ir reflektyviosios srovės europinėje filosofijoje. Šiai tradicijai, į kurią žvelgsime kaip į visumą, o tik paskui priešpriešinsime svarbiausius jos atstovus, savęs steigimas yra tiesa, kuri steigia pati save. Jos negalima nei verifikuoti, nei dedukuoti, tai

kartu būties ir akto steigimas, egzistencijos ir mąstymo veiksmo steigimas: aš esu, aš mąstau, man egzistuoti – reiškia mąstyti, aš egzistuoju tiek, kiek mąstau. Kadangi šios tiesos negalima nei verifikuoti kaip fakto, nei dedukuoti kaip išvados, ji turi steigti save reflektyviai; jos savęs steigimas yra refleksija. Fichte vadino šią pirmąją tiesą tetiniu sprendimu. Toks yra mūsų filosofinis išeities taškas.

Tačiau refleksijai apibūdinti nepakanka šios pirmosios nuorodos į egzistuojančio ir mąstančio *pats* steigimą. Kol kas mums ypač neaišku tai, kodėl refleksijai reikalingas dešifravimas, egzegezė ir egzegezės mokslas, arba hermeneutika. Dar neaiškiau – kodėl dešifravimas turi būti atliekamas arba psichoanalizės, arba šventybės fenomenologijos priemonėmis. Šitai nepaaiškės tol, kol atrodys, kad refleksija yra grįžimas prie tariamo betarpiškos sąmonės akivaizdumo. Turime aptarti antrąjį refleksijos bruožą, kurį suformuluoti galima taip: *refleksija nėra intuicija*; arba, kalbant pozityviai: refleksija yra pastanga vėl sučiuopti *ego cogito* „ego" jo objektų, kūrinių, pagaliau aktų veidrodyje. Tačiau kodėl *ego* steigimą reikia vėl sučiuopti remiantis jo aktais? Kaip tik todėl, kad jo nerasime nei psichologiniame akivaizdume, nei intelektualinėje intuicijoje, nei mistiniame regėjime. Reflektyvioji filosofija yra betarpiškumo filosofijos priešybė. Pirmoji tiesa – *aš esu, aš mąstau* – lieka tiek pat abstrakti ir tuščia, kiek nenuginčijama. Jai turi „tarpininkauti" ją objektyvuojantys vaizdiniai, veiksmai, kūriniai, institucijos, paminklai. Šiuose objektuose (plačiausia šio žodžio prasme) *ego* turi pradingti ir atsirasti. Reflektyvioji filosofija, galima sakyti, nėra sąmonės filosofija, jei są-

monę suprantame kaip betarpišką savivoką. Anksčiau sakiau, kad sąmonė yra uždavinys. Tačiau ji yra uždavinys dėl to, kad nėra duotybė. Žinoma, man būdinga savęs paties ir savo aktų apercepcija ir ši apercepcija yra tam tikra akivaizdybė. Negalime atmesti nenuginčijamo Descartes'o teiginio: aš negaliu abejoti savimi pačiu, nesuvokdamas, kad abejoju. Tačiau ką ši apercepcija reiškia? Žinoma, tikrumą; tačiau tai tikrumas, kuriame nėra tiesos. Priešingai negu Descartes'as, Malebranche'as gerai suprato, kad ši betarpiška įžvalga tėra pojūtis, bet ne idėja. Idėja yra šviesa ir regėjimas; o čia nėra nei *ego* regėjimo, nei apercepcijos šviesos; aš tik jaučiu, kad aš esu ir kad aš mąstau; jaučiu, kad esu budrus – tokia yra apercepcija. Kanto terminais tariant, *ego* apercepcija gali lydėti visus mano vaizdinius, bet ši apercepcija nėra savęs pažinimas, jos negalima paversti intuicija, įžvelgiančia substancišką sielą. Galiausiai Kantui visiškai sukritikavus bet kokią „racionaliąją psichologiją", refleksija negali būti siejama su jokiu *pats* pažinimu.

Taigi antroji tezė: refleksija nėra intuicija – leidžia mums numatyti *interpretacijos* vietą savęs paties pažinime – šią vietą netiesiogiai nurodo skirtumas tarp *refleksijos* ir *intuicijos*.

Prie tikslo mus priartins naujas žingsnis: supriešinęs refleksiją ir intuiciją, stojęs Kanto, o ne Descartes'o pusėn, norėčiau pabrėžti, kad refleksijos uždavinys nėra paprasta pažinimo kritika. Tuo būdu mes atitolstame nuo Kanto ir priartėjame prie Fichtės. Pamatinis kritinės filosofijos ribotumas yra tas, kad jai rūpi tik epistemologija. Refleksijai tepaliekamas vienintelis matmuo: kanoną atitinka tik tie mąstymo veiksmai, kurie pagrindžia

mūsų vaizdinių „objektyvumą". Prioriteto suteikimas epistemologijai paaiškina, kodėl Kanto praktinė filosofija, nors taip ir neatrodo, yra pajungta teorinei. Iš tikro antroji Kanto *Kritika* visas savo struktūras skolinasi iš pirmosios. Kritinę filosofiją valdo vienintelis klausimas: kas pažinime jau yra *a priori* ir kas yra empiriška? Šis skyrimas – objektyvybės teorijos raktas. Jis visas paprasčiausiai perkeliamas į antrąją *Kritiką*: valios maksimų objektyvumas remiasi galiojančios pareigos, kuri jau yra *a priori*, skyrimu nuo empirinių geismų turinio.

Kartu su Fichte ir jo pasekėju prancūzu Jeanu Nabert'u aš esu prieš tokį refleksijos sutapatinimą su paprasta kritika ir teigiu, kad refleksija ne tiek pagrindžia mokslą ir pareigą, kiek susigrąžina mūsų pastangą egzistuoti. Epistemologija tėra šio platesnio uždavinio dalis: mes turime atgauti egzistavimo aktą, vėl steigti save savo kūrinių kloduose. Bet kodėl šis pakartotinis žingsnis apibūdintinas kaip įsisavinimas ar net kaip susigrąžinimas? Turiu atgauti kažką, ką praradau; aš darau „savu", „nuosavu" tai, kas nebe mano. Darau „manuoju" tai, nuo ko mane skiria erdvė ar laikas, išsiblaškymas ar „pramoga", ar kažkokia kaltumo užmarštis. Įsisavinimas reiškia, kad situacija, kurioje prasideda refleksija, yra „užmarštis". Esu pasimetęs, „pasiklydęs" tarp objektų ir atskirtas nuo savo egzistencijos centro, atskirtas nuo kitų ir priešiškas visiems. Kokia bebūtų šios *diasporos*, šio atskirtumo paslaptis, ji reiškia, kad pradžioje neturiu to, kas aš esu. Tiesa, kurią Fichte vadino „tetiniu sprendimu", steigia pati save manęs nebuvimo dykynėje. Kaip tik dėl to refleksija yra uždavinys, *Aufgabe*, uždavinys prilyginti konkrečią mano patirtį stei-

gimui *aš esu*. Tuo mes užbaigiame pirmojo teiginio, kad refleksija nėra intuicija, plėtotę. Dabar sakome: *pats* steigimas nėra duotybė, tai yra *uždavinys*, tai nėra *gegeben*, tai yra *aufgegeben*.

Gali kilti klausimas: ar ne per daug energingai pabrėžėme praktinę ir etinę refleksijos pusę? Ar tuo mes patys savęs neapribojame, panašiai kaip Kantas, kuris savo filosofijoje apsiribojo epistemologine pakraipa? Maža to – ar tokiu būdu neatsiduriame toliau negu bet kada nuo mūsų interpretacijos problemos? Nemanau. Pabrėždami etinį refleksijos pobūdį mes jos neapribojame, – jei etiką suprasime plačiąja prasme kaip Spinoza, kuris „etika" vadina filosofijos proceso visumą.

Filosofija yra etika tada, kai ji veda iš susvetimėjimo į laisvę ir palaimą. Spinozos filosofijoje ši metamorfozė įvyksta, *pats* pažinimą prilyginus vienintelės Substancijos pažinimui. Tačiau šis spekuliatyvinis procesas turi etinę reikšmę tiek, kiek susvetimėjusį individą transformuoja visybės pažinimas. Filosofija yra etika, bet etika nėra tiktai moralė. Jei vartojame žodį „etika" ta prasme, kuria jį vartojo Spinoza, tenka pasakyti, kad refleksija yra etinė dar prieš tapdama moralės kritika. Jos tikslas – sučiuopti *ego* jo pastangoje egzistuoti, jo geisme būti. Kaip tik čia reflektyvioji filosofija vėl atranda ir galbūt išgelbėja Platono idėją, kad pats pažinimo šaltinis yra *Erotas*, geismas, meilė, ir Spinozos idėją, kad tai *conatus*, pastanga. Ši pastanga yra geismas, nes ji niekuomet nepatenkinama, o šis geismas yra pastanga, nes jis yra ne tik būties stoka, bet ir pozityvus atskiros būtybės steigimas. Pastanga ir geismas – tai *pats* steigimo pirmojoje tiesoje – aš esu – dvi pusės.

Dabar mūsų negatyvų teiginį, kad refleksija nėra intuicija, galime papildyti pozityviu teiginiu – *refleksija yra mūsų pastangõs egzistuoti ir mūsų geismo būti įsisavinimas per kūrinius, kurie liudija apie šią pastangą ir šį geismą*. Kaip tik dėl to refleksija yra daugiau negu paprasta moralinio sprendimo kritika. Anksčiau negu bet kokia sprendimo kritika ji reflektuoja tą egzistavimo aktą, kurį mes išskleidžiame pastangoje ir geisme.

Žengę šį trečiąjį žingsnį priartėjome prie mūsų interpretacijos problemos slenksčio. Dabar kyla įtarimas, kad pastangos ar geismo steigimo ne tik kad negalima įžvelgti intuityviai, bet kad ir juos liudijančių kūrinių reikšmė kelia abejonių ir gali būti atšaukta. Kaip tik čia refleksija kreipiasi į interpretaciją ir siekia tapti hermeneutika. Štai kur yra giliausia mūsų problemos šaknis; ji glūdi pirmykščiame ryšyje tarp egzistavimo akto ir ženklų, kuriuos išskleidžiame savo kūriniuose. Refleksija turi tapti interpretacija, nes egzistavimo aktą aš galiu sučiuopti tik pasaulyje pasklidusiuose ženkluose. Todėl reflektyvioji filosofija turi aprėpti visų mokslų, mėginančių dešifruoti ir interpretuoti žmogaus ženklus, metodais gautus ir iš jų prielaidų išplaukiančius rezultatus.

IV. Hermeneutikos konflikto pagrindimas

Lieka vienas didelis keblumas: akivaizdu, kad refleksija turi ieškoti savo kelio tarp simbolių, kurie sudaro neperregimą kalbą, priklauso atskiroms, atsitiktinėms kultūroms, o jų interpretacijos gali būti bet kada atšauktos. Tačiau kodėl šiuos ženklus reikia interpretuoti kaip

šventybės simbolius ar nesąmonybės simptomus? Maža to. Atrodo, kad nei nesąmonybės realumas, kurį postuluoja psichoanalizė, nei šventybės transcendencija, kurią postuluoja religijos fenomenologija, netinka refleksyviajam metodui. Ar tik refleksija nėra imanencijos metodas? Ar neturėtų ji gintis tiek nuo transcendencijos iš viršaus, tiek nuo transcendencijos iš apačios? Kaip joje galėtų tilpti ši dvejopa transcendencija?

Abi interpretacijos, kurias mėginome sujungti, turi bent vieną bendrą bruožą: abi jos pažemina sąmonę ir perkelia reikšmės šaltinio centrą. Šis reikšmės perkėlimas ne tik gali, bet ir turi būti refleksijos filosofijos dalimi. Problema bus išspręsta, jei suprasime, *kodėl refleksija implikuoja sąmonės archeologiją ir eschatologiją.*

Nuosekliai panagrinėkime abi klausimo puses.

Refleksijai reikalinga reduktyvi ir destruktyvi interpretacija, nes sąmonė visų pirma yra netikra sąmonė, „pretenzija į savęs pažinimą". Iš karto išryškėja sąsaja tarp uždavinio tapti sąmoningu ir psichoanalizėje atliekamo netikros sąmonės demistifikavimo. Šio demistifikavimo svarba visiškai atsiskleidžia patį Freudą patalpinus tarp didžiųjų „įtarimo" meistrų – nuo de la Rochefoucauld iki Nietzschės ir Marxo. Turbūt labiausiai krinta į akis Freudo ir Nietzschės artumas – ir vieno, ir kito manymu, pirmesnė duotybė yra ne sąmonė, bet melaginga sąmonė, prietaras, iliuzija. Štai kodėl sąmonę reikia interpretuoti. Nietzsche pirmasis susiejo įtarimą ir interpretavimą. Jis pasiskolino iš vokiečių filosofijos *Deutung* – egzegezės, arba interpretavimo, – sąvoką ir išplėtė ją iki filosofinio „valios galiai" pažinimo. Neatsitiktinai ta pati *Deutung* sąvoka pasirodo didžiosios

Freudo knygos *Traumdeutung* (*Sapnų interpretavimas*) pavadinime ir jos puslapiuose. Abiem atvejais siekiama valiai galiai ar libido gudrumui priešpriešinti mįslių dešifruotojo gudrumą ir didįjį įtarimo meną. Savęs „suvokimas" turi tapti savęs „pažinimu", tai yra netiesioginiu, per tarpininkus pasiekiamu ir įtariu manęs paties pažinimu. Taip refleksija atsiskiria nuo bet kokios betarpiškos sąmonės. Pastarąją galima dešifruoti kaip gryną simptomą, ją gali interpretuoti išorinis stebėtojas. Jei pirmoji sąmonė yra netikra sąmonė, refleksija turi sutikti su šiuo sąmonės centro perkėlimu. Ji turi, Rašto žodžiais tariant, prarasti save, kad save atrastų.

Dabar apsvarstykime kitą, religijos fenomenologijoje taikomą, interpretaciją. Dabar aišku, kodėl ji turi atstatyti šventybę. Tik ką apibūdinome dvasios santvarką kaip priešpriešą nesąmonybės santvarkai. Sakėme, kad tai progresyvus ir sintetinis pavidalų judėjimas, kuriame, kaip įžvalgiai pastebėjo Hegelis, vienos akimirkos tiesa glūdi sekančios akimirkos tiesoje. Todėl, turėčiau pridurti, sąmonė yra uždavinys ir jis nėra įvykdytas, kol nepasiektas galas, kad ir koks jis būtų. Dvasia yra paskutinybės santvarka, nesąmonybė – pirmutinybės santvarka. Taigi sąmonės reikšmė glūdi ne joje pačioje, bet dvasioje, tai yra pavidalų sekoje, vedančioje sąmonę į priekį.

Čia mūsų apmąstyme atsiranda dviprasmybė. Nujautėme, kad pavidalų sklaida, kurią pavadinome „dvasia", nepasiekia religijos fenomenologijos lygmens. Tarp dvasios pavidalų ir šventybės simbolių esama rimtos dviprasmybės. Aš to neneigiu. Savo ruožtu manau, kad Hegelį ištinka nesėkmė kaip tik aptariant religijos feno-

menologijos bei jos simbolių ir dvasios fenomenologijos bei jos pavidalų istorinėse kultūrose jungtį. Kaip žinoma, Hegelio manymu, dvasios pavidalų sklaida turi pabaigą – absoliutų žinojimą. O gal galėtume teigti, kad pabaiga nėra absoliutus žinojimas, tai yra visų tarpininkavimų realizacija be liekanos visybėje, totalybėje, kad ji yra tik *pažadas*, kurį perteikia šventybės simboliai? Mano manymu, šventybė užima absoliutaus žinojimo vietą, tačiau nėra jo pakaitalas. Jos reikšmė lieka eschatologinė ir ji niekuomet negali pavirsti pažinimu ir gnoze. Norėčiau parodyti, kad šis atsisakymas nėra nemotyvuotas.

Viena iš priežasčių, kodėl manau, jog absoliutus žinojimas nėra negalimas, yra kaip tik ta blogio problema, kuri buvo mūsų išeities taškas ir kuri mums tuomet atrodė tik proga iškelti simbolių ir hermeneutikos problemą. Dabar išryškėja, kad didieji blogio prigimties, pradžios ir galo simboliai yra ne eiliniai, o privilegijuoti. Nepakanka pasakyti, kaip kad padarėme norėdami išplėsti simbolių problemą, jog blogis yra kita išganymo pusė, kad kiekviena blogio simbolika yra išganymo simbolio atsvara. Iš šių simbolių mes sužinome daug svarbaus apie perėjimą nuo dvasios fenomenologijos prie šventybės fenomenologijos. Iš tikro šių simbolių neįmanoma nuleisti iki racionalaus pažinimo lygio. Visų teodicėjų, visų sistemų, nagrinėjančių blogį, nesėkmė liudija apie absoliutaus žinojimo hėgeline prasme nesėkmę. Visi simboliai teikia peno mąstymui, bet blogio simboliai pavyzdiniu būdu rodo, kad mituose ir simboliuose visuomet slypi daugiau nei visoje mūsų filosofijoje ir kad filosofinė simbolių interpretacija niekuomet netaps absoliučiu pažinimu. Blogio simboliai, kuriuose įskaitoma

mūsų egzistencijos nesėkmė, kartu skelbia nesėkmę bet kokios mąstymo sistemos, kuri norėtų paskandinti simbolius *absoliučiame žinojime*. Tai viena iš priežasčių, galbūt ryškiausia, kodėl anapus dvasios pavidalų slypi ne absoliutus žinojimas, o *šventybės simboliai*. Sakyčiau, kad šie pavidalai yra šventybės kreipimaisi per ženklus. Kreipimosi ženklus duoda ir istorija, tačiau kreipimasis nurodo į kitą, kitą negu bet kokia istorija. Galbūt galėtume pasakyti, kad šie simboliai yra sąmonės pranašystė. Jie rodo *pats* priklausomybę nuo egzistencijos ir nuo reikšmių absoliučios šaknies, nuo *eschaton*, nuo paskutinybės, į kurią yra nukreipti dvasios pavidalai.

Dabar galime padaryti išvadą: mes visiškai suprastume hermeneutikos problemą, jei galėtume sučiuopti dvejopą savęs priklausomybę – nuo nesąmonybės ir nuo šventybės, – nes ši dvejopa priklausomybė perteikiama tik simbolių pavidalu. Kad išaiškintų šią dvejopą priklausomybę, refleksija turi pažeminti sąmonę ir interpretuoti ją per simbolines reikšmes, pasirodančias iš užpakalio ir iš priešakio, iš apačios ir iš viršaus. Trumpai sakant, refleksija turi užsiimti ir archeologija, ir eschatologija.

Šiame filosofiniame fone dvi priešingos religijos interpretacijos, nuo kurių pradėjome, yra, kaip mums atrodo, nebe moderniosios kultūros atsitiktinumas, o būtina priešpriešа, sudaranti refleksijos dalį. Kaip yra pasakęs Bergsonas ir kiti, moralė ir religija turi du šaltinius: religija yra stabų garbinimas, melagingas kultas, prasimanymas, iliuzija (antikinė eilutė sako: „pradžioje baimė sukūrė dievus"). Mes tikrąja to žodžio prasme suprantame, kad religija priklauso nuo sąmonės archeologijos,

nes ji yra archajiškos lemties – senoviškos ir kartu vaikiškos – projekcija. Štai kodėl interpretuojant religiją, reikia visų pirma ją demistifikuoti. Freudas, galima sakyti, kalba ne apie Dievą, bet apie žmonių dievus. Ir mes niekuomet neatsisakėme šių dievų. Bet, kaip aš suprantu, šis demistifikavimas vyksta drauge su šventybės ženklų, pranašaujančių sąmonę, atstatymu. Tačiau ši sąmonės pranašystė vis dar lieka abejotina ir dviprasmiška – mes niekuomet nesame tikri, kad tam tikras šventybės simbolis nėra kartu ir „to, kas išstumta, grįžimas", veikiau priešingai – galime būti tikri, kad kartu su kiekvienu šventybės simboliu grįžta tai, kas išstumta, vėl iškyla vaikiškas ir archajiškas simbolis. Abu simbolizmai yra sumišę – pranašiškiausios šventybės reikšmės visuomet yra įskiepytos kažkokiam archajiško mito pėdsakui ir veikia per jį. Progresyvi simbolių santvarka nėra išoriška regresyviai fantazmų santvarkai – nauji šventybės ženklai iškyla, nugrimzdami archajiškose nesąmonybės mitologijose. Sąmonės eschatologija visuomet yra kūrybiškas jos archeologijos pakartojimas.

Ar Freudas nėra pasakęs: *Wo es war, soll ich werden* ,kur buvo *tai*, ten turės būti *aš* '?

Heideggeris ir subjekto klausimas

Svarbu suprasti, *kokį mastą pasiekia* gerai žinoma subjekto–objekto santykio kritika, kuri remiasi *cogito* pirmenybės atsisakymu. Pabrėžiu žodį „mastas"; iš tiesų, ketinu parodyti, kad *cogito* pirmenybės atsisakymas reiškia daug daugiau nei paprastas bet kokios *ego* ar *pats* sampratos atmetimas, tartum šie žodžiai neturėtų jokios prasmės ar šios sąvokos būtų neišvengiamai užkrėstos pamatiniu nesupratimu, viešpataujančiu dekartiškojo *cogito* pagimdytose filosofijose. Priešingai, Heideggerio pasiūlytos ontologijos galia suteikia pagrindą tam, ką vadinsiu *„aš esu" hermeneutika*. Pastaroji iš pradžių paneigia *cogito* kaip paprastą epistemologinį principą, o kartu nurodo būties sluoksnį, kurį reikia, taip sakant, pakišti po *cogito*. Tam, kad suprastume šį sudėtingą ryšį tarp *cogito* ir „aš esu" hermeneutikos, jo problematiką susiesiu, viena vertus, su filosofijos istorijos destrukcija, o kita vertus – su pakartojimu ar prisiminimu ontologinio projekto, kuriuo gyvena *cogito* ir kuris buvo užmirštas Descartes'o formulavime.

Ši bendra tezė siūlo tokią svarstymo tvarką:

1. Sekdamas Heideggerio *Būties ir laiko* įvadu, sutelksiu dėmesį į pirmapradį ryšį, siejantį klausimą apie būtį ir *Dasein* pasirodymą pačiame klausiančiojo paklausime. Būtent dėl šio pirmapradžio ryšio darosi įmanoma ir *cogito* kaip pirmosios tiesos destrukcija, ir jo atstatymas ontologinėje plotmėje „aš esu" pavidalu.

2. Eidamas prie *Holzwege*, ypač prie esė *Pasaulėvaizdžio metas*, pateiksiu išsamią *cogito* kritiką, siekdamas parodyti, kad kalbama ne tiek apie paties *cogito*, kiek apie metafizikos, kuria *cogito* paremtas, kritiką. Taigi bus kritikuojamas egzistuojančiojo kaip *Vorstellung*, kaip „vaizdinio" supratimas.

3. Po šio posūkio prie temų, kurias galima pavadinti destruktyviomis Heideggerio prasme, bandysiu ištirti „aš esu" pozityvią hermeneutiką, kuri pakeičia *cogito* visomis žodžio „pakeisti" prasmėmis. Ši trečioji analizė remsis *Sein und Zeit* §§ 9, 12 ir 25, tuo, kas ten pasakyta apie *pats*.

Būtent tada galima susilaukti priekaišto, kad analizė pasiteisina tol, kol kreipiamasi į pirmojo etapo Heideggerį ir apsiribojama jo filosofija iki *Kehre*, „posūkio". Juk gali būti, kad *Kehre* nutraukia šį sudėtingą ryšį su *cogito*. Todėl ketvirtoje dalyje mėginsiu parodyti, kad ir vėlyvojo Heideggerio filosofijoje viešpatauja tam tikra abipusė implikacija tarp *Sein* ir *Dasein*, tarp būties klausimo ir *pats*, apie kurį kalbama *Sein und Zeit* įvade. Vis dėlto ji viešpatauja nebe *Dasein* analitikos, o kalbos filosofijos plotmėje. Uždavinys „išsakyti būtį kalboje" atnaujina tą pačią problematiką – būties kaip „aš esu" pasirodymo per būties kaipo tokios raišką problematiką. Šis antrasis tyrimas (ar kontrbandymas) yra toks savitas, kad

turėdamas laiko norėčiau pakalbėti apie jį plačiau, o čia apsiribosiu tik bendro pobūdžio pastabomis. Visa problema persikelia į Heideggerio kalbos filosofijos lauką. Tai reiškia, kad *Dasein* kaip tokio ir kalbos kaip žodžio iškilimas yra *viena ir ta pati problema*.

I. Mano išeities taškas ir kelrodis bus tai, ką vadinu pirmapradžiu ryšiu tarp klausimo apie būtį ir *Dasein* kaip klausiančiojo iškilimo.

Kiekvienas žino pirmąjį *Sein und Zeit* sakinį: „Šiandien klausimas apie būtį yra paskendęs užmarštyje." Tokia pradžia aiškiai rodo, kad akcentuojama nebe filosofija, paremta *cogito* kaip pirmąja tiesa, bet filosofija, paremta klausimu apie būtį kaip užmirštu klausimu ir kaip tuo, kas glūdi *cogito*. Tačiau svarbu, kad būties problema iškyla klausimo pavidalu, tiksliau sakant, iškyla nagrinėjant „klausimo" sampratą, kuri nurodo į *pats*. Ką reiškia tai, kad būties problema iškyla klausimo pavidalu ir kad buvo užmiršta ne tik būtis, bet ir būties klausimas? Užmarštis skatina klausti, bet klausimas nėra vien tik pedagoginė priemonė. Klausime kaip klausime glūdi struktūra, turinti tam tikras implikacijas mūsų problemai. Tos implikacijos yra dvejopos.

Klausimas kaip klausimas numato, kad paneigiama savęs paties steigimo [*position*] ar savęs kaip *cogito* teigimo pirmenybė. Tai nereiškia, kad klausime kaip klausime glūdi tam tikras netikrumas ir abejonė, kurių nebėra *cogito*. Ši priešpriešа dar yra epistemologinio pobūdžio. Prieš dekartiškąjį *cogito* protestuojama būtent todėl, kad jis įvertina save remdamasis išankstiniu tikrumo modeliu, kuris jį patenkina. Bet klausimo struktūrą

lemia ne jo epistemologinis lygmuo ir ne tai, kad klausimą užduodame iš netikrumo. Klausime svarbu kas kita – kad jis priklauso nuo to, apie ką klausiama, nuo klausiamo dalyko. „Kiekvienas klausimas yra ieškojimas. Kiekvienam ieškojimui iš anksto suteikia kryptį tai, ko ieškoma... Kiekvienas klausimas kaip klausimas turi objektą, į kurį jis nukreiptas – tai, apie ką klausiama (*hat sein Befragtes*)" (pranc. vert. p. 20*). Būtent šią pirmąją implikaciją vėliau išplėtosime kaip negatyvų *cogito* kritikos aspektą.

Bet tuo pat metu atskleidžiame naujos *ego* filosofijos galimybę ta prasme, kad autentišką *ego* konstituoja pats klausimas. Autentiškas *ego* suprastinas ne kaip epistemologinis subjektas, bet būtent kaip klausiantysis. Šis *ego* nebėra centras, nes užmirštasis centras, kurį filosofija turi atstatyti, yra klausimas apie būtį ir būties reikšmę. Taigi nagrinėjant *ego* steigimą reikia svarstyti ir klausimo kaip klausimo užmarštį, ir *ego* kaip klausiančiojo gimimą. Būtent šis dvigubas ryšys ir yra realus šio mūsų tyrimo objektas.

Šis klausimo implikuojamas *ego* nėra steigiamas kaip *ego*, kuris tikras savimi pačiu. Jis steigiamas kaip tam tikras buvinys, kuriam kyla klausimas apie būtį. Imkime pirmąją nuorodą į *Dasein* knygoje *Sein und Zeit*. „Siekti, ketinti, suprasti, rinktis, sutikti – tai bet kurio klausimo konstitutyvinės apibrėžtys, kurios tuo pačiu apibrėžia ir tam tikro buvinio buvimo būdus, o tas buvinys esame

* Martin Heidegger, *L'Etre et le Temps*, vertė Rudolf Boehm ir Alphonse de Waelhens, Paris: Gallimard, 1964. (Citatos išverstos iš prancūziškų Heideggerio veikalų vertimų, nes vokiškus originalus ar esamus lietuviškus vertimus ne visur galima suderinti su Ricoeuro tekstu – vert. past.)

mes patys, klausiantieji" (ibid., p. 22). Taigi šiame tyrime *aš* implikuojamas kaip *aš esu*, o ne kaip *aš mąstau*. Kad deramai išplėtotume būties klausimą, turime pripažinti buvinį, *ein Seiendes*: „šio klausimo kėlimas, kaip buvinio *buvimo* būdas, pats yra esmiškai nulemtas objekto, apie kurį šis buvinys klausia – būties. Šį buvinį, kuriuo esame mes patys ir kuris dėl savo būties gali, be kitų dalykų, kelti klausimus, vadinsime štai-būtimi (*Dasein*)" (ibid., p. 22–23).

Taigi opozicija *cogito* atžvilgiu darosi subtilesnė tiek, kiek *Dasein* klausimas turi tam tikrą pirmenybę klausiant apie būtį. Bet ši pirmenybė, sukėlusi tiek nesusipratimų, pirmiausia – pagimdžiusi antropologines *Sein und Zeit* interpretacijas, lieka ontinė pirmenybė, susipynusi su ontologine būties klausimo pirmenybe. Ir šis ryšys yra naujos *ego* filosofijos šaltinis. Kiekvienas žino garsiąją formulę: „štai-būčiai būdingas ontiškumas priklauso nuo to, kad štai-būtis *yra* ontologiška" (ibid., p. 28); kalbant ne taip mįslingai, „pats būties supratimas yra štai-būties apibrėžtis" (ibid., p. 28). Tuo būdu mes einame ratu, nors šis ratas nėra ydingas. Heideggeris mėgina suvaldyti šią išskirtinę situaciją tokiais žodžiais: „Klausime apie būties prasmę glūdi ne ‚įrodinėjimas ratu', o ypatinga užbėganti į priekį ir grįžtanti atgal (*Rück- oder Vorbezogenheit*) užklausto objekto – būties – ‚nuoroda' į klausimą kaip buvinio buvimo būdą" (ibid., p. 23). Čia ir gimsta subjektas: klausimas apie būties prasmę grąžina ir veda prie paties tyrimo kaip galimo *ego* buvimo būdo. Siūlau tolimesniame svarstyme vadovautis būtent šiuo santykiu. Jis ne tik užginčija *cogito* filosofiją, bet ir grąžina jai ontologinį rangą tiek, kiek galutinė Descar-

tes'o problema buvo ne *aš mąstau*, bet *aš esu*. Beje, tai patvirtina tolesni jo teiginiai, kai nuo *ego egzistencijos* pereinama prie Dievo *egzistencijos* ir pasaulio *egzistencijos*.

II. *Cogito* užginčijimas yra ontologijos istorijos destrukcijos, atliekamos *Sein und Zeit* įžangoje, dalis. Garsiajame Descartes'ui skirtame 6-ajame paragrafe skaitome, kad teiginys *cogito sum* atsiranda „praleidus esminį dalyką: praleidus štai-būties ontologiją... Ši ‚radikali' pradžia palieka ... neapibrėžtą *res cogitans* buvimo būdą, tiksliau sakant, – *‚sum' būties prasmę*" (ibid., p. 41). Kas yra tasai praleidimas? Tiksliau sakant, kokį pozityvų sprendimą numatė Descartes'as, atsisakydamas kelti klausimą apie šio buvinio būties prasmę? Knygoje *Sein und Zeit* atsakoma tik iš dalies: kelti šio buvinio būties prasmės problemą Descartes'ui neleidžia „*cogito* absoliutus tikrumas". Tad klausimas dabar toks: kokia prasme tikrumo ieškojimas yra būties užmaršties dalis?

Šis klausimas išnagrinėtas 1938 metų tekste *Die Zeit des Weltbildes* (*Pasaulėvaizdžio metas*). Čia sužinome, kad *cogito* nėra nekaltas pasakymas; jis priklauso metafizikos epochai, kuriai tiesa yra buvinių tiesa ir kuri būtent todėl tarnauja būties užmarščiai. Kokiu būdu ir kokia prasme *cogito* priklauso metafizikos epochai? Argumentacija labai glausta ir ją reikia rūpestingai sekti. Filosofinė dirva, kurioje iškyla *cogito*, aišku, yra mokslo dirva. Bet imant bendriau, tai toks supratimo būdas, kai su „aiškinančio vaizdinio" (*Klystkeliai*, p. 79*) pagalba „tyrimas

* Martin Heidegger, *Chemins qui ne menent nulle part*, į prancūzų k. vertė Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962.

disponuoja buviniu" (ibid.). Taigi pirmoji prielaida yra ta, kad mes keliame mokslo problemą tyrimo (*suchen*) terminais, implikuojančiais buvinio objektyvavimą – tada buvinys patalpinamas priešais mus (*vor-Stellung*). Todėl skaičiuojantis žmogus gali būti tikras (*sicher*), įsitikinęs (*gewiss*) dėl buvinio. Būtent šiuo momentu, kai tikrumo problema sutampa su vaizdinio problema, iškyla *cogito*. Būtent Descartes'o metafizikoje buvinys buvo apibrėžtas pirmučiausia kaip vaizdinio objektyvumas, o tiesa – kaip vaizdinio tikrumas (ibid., p. 79). Tačiau su objektyvumu pasirodo ir subjektyvumas ta prasme, kad objekto būties tikrumas yra subjekto steigimo atitikmuo. Taigi turime kartu subjekto *steigimą* [*position*] ir vaizdinio *teigimą* [*proposition*]. Tai pasaulio kaip „vaizdo" (*Bild*) epocha. Bandykime tiksliau suprasti šį naują žingsnį. Mes įvedėme subjektą. Tačiau atkreipkite dėmesį, kad šis subjektas dar neturi *aš* prasmės, tai tik *substratum*: *subjectum* pradžioje reiškė ne *ego*, o, kaip graikų *hypokeimenon* ar lotynų *substratum*, – tai, kas sujungia visus daiktus, suteikdamas pagrindą, pamatą. Šis *subjectum* – dar ne žmogus ir visiškai ne *aš*. Pradedant Descartes'u žmogus tampa pirminiu ir realiu *subjectum*, pirminiu ir realiu pamatu. Taigi susidaro dviejų sąvokų – *subjectum* kaip pamato ir *subjectum* kaip *aš* – tam tikras bendrumas, tapatinimas. Subjektas kaip *aš pats* tampa centru, su kuriuo siejasi buvinys (*das Seiende*). Bet tai įmanoma tik todėl, kad pasaulis yra tapęs *Bild* (vaizdu, paveikslu) ir išsiskleidžia priešais mus: „Kai pasaulis tampa *Bild*, į buvinių visumą imama žvelgti kaip į tai, pagal ką žmogus gali orientuotis, kaip į tai, ką jis nori išstatyti ir turėti priešais save, siekdamas tuo būdu ją tiesiogine šio žo-

džio prasme įsprausti į vaizdinį" (ibid., p. 81). Vaizdinio, kuris yra susijęs su buviniu, pobūdis koreliuoja su žmogaus kaip subjekto pasirodymu.

Nuo šiol buvinys yra išstatytas priešais žmogų kaip tai, kas objektyvu ir ką jis gali turėti savo nuožiūroje. Ši analizė rodo, kad *cogito* nėra nelaikinė tiesa. Jis priklauso epochai, tiems laikams, kuriems pasaulis yra vaizdas. Todėl graikai neturėjo *cogito*: žmogus „nežiūrėjo į pasaulį; graikų nuomone, veikiau žmogus buvo buvinio regimas, buvinio atvertyje ir buvinio atvertimi jis buvo suvokiamas, aprėpiamas ir aiškinamas". Heideggeris nesako, kad graikai dar nežinojo žmogaus. Priešingai, žmogus buvo esmė ir tikslas – tikslas „sujungti tai, kas atsiveria savo atvertyje, išsaugoti ir išlaikyti tai, kas sujungta, pasiliekant atviram sąmyšio perplėščiai" (ibid., p. 82). Kol kas atidėkime šią temą į šalį, nes su ja vėl susidursime pabaigoje; tai raktas sujungti pirmojo ir antrojo etapo Heideggerio mintį *pats* filosofijos tęstinumo prasme. Pasakykime tik tiek: *cogito* nėra absoliutus, jis atsiranda tam tikroje epochoje – „pasaulio" kaip vaizdinio ir kaip vaizdo epochoje. Žmogus iškelia į sceną pats save, steigia save patį kaip sceną, kurioje egzistuojanti būtybė nuo šiol turi atsiduoti visų teismui, pasirodyti, trumpai sakant, tapti vaizdu. Technikos epochos pretenzija viešpatauti buviniui kaip visumai tėra pavojingiausias žmogaus pasirodymo jo paties vaizdinio scenoje padarinys. Šios analizės galia yra ta, kad ji nelieka *cogito*, suprantamo kaip argumentas, plotmėje. Mes nesvarstome *ergo* iš *cogito ergo sum*. Analizė skverbiasi giliau, ji iškelia į dienos šviesą įvykį, glūdintį mūsų kultūros pagrinde; dar daugiau – įvykį ar atėjimą (*Ereignis*),

paliečiantį buvinį kaip visumą. Tuomet gimė humanizmas, jei humanizmu vadiname „tokią filosofinę žmogaus interpretaciją, kuri aiškina ir įvertina buvinių visumą, remdamasi žmogumi ir žmogaus atžvilgiu" (p. 84).

Dabar suprantame, kokia prasme *cogito* priklauso metafizinei tradicijai: subjekto–objekto santykis, interpretuojamas kaip *Bild*, kaip paveikslas, kaip vaizdas, nutrina, paslepia *Dasein* priklausomybę būčiai. Jis paslepia tiesos, kaip šios ontologinės implikacijos atskleidimo, procesą. Bet ar ši kritika išsemia visus galimus štai-būties analitikos santykius su *cogito* tradicija?

Dabar reikia bent trumpai parodyti, kad ši *cogito* destrukcija, susijusi su epochos, kuriai ji priklauso, dekonstrukcija, yra sąlyga, leidžianti teisingai pakartoti *ego* klausimą.

III. Tai, kad ankstesnioji kritika nepašalina klausimo apie *ego*, galima parodyti grįžus prie išeities taško. *Dasein* būdinga nuoroda į patį save. *Dasein* turi kažką bendra su *pats*. Tiesa, *Dasein* apibrėžia ne ši nuoroda į save patį, o jo santykis su klausimu apie būtį. Vis dėlto būtent klausimas kaip klausimas duoda jam, *Dasein*, nuorodą į save patį: „šį buvinį, kuriuo esame mes patys ir kurio būčiai būdingas, be kita ko, sugebėjimas kelti klausimus, vadinsime štai-būtimi" (*Sein und Zeit* pranc. vert. p. 22–23) ir kiek toliau: „mes vadiname *egzistencija* pačią būtį, kurios atžvilgiu štai-būtis elgiasi vienaip ar kitaip, ir visuomet kokiu nors būdu" (ibid., p. 28). Dabar kyla klausimas, ar dvi *Dasein* apibrėžtys – *Dasein* kaip tas, kuris klausia, ir *Dasein* kaip tas, kuris turi būtį kaip savą – sutampa? Manau, kad šiųdviejų *Dasein* apibrėžčių

tapatybė yra ne kas kita, kaip *Rückbezogenheit*, grįžtanti atgal nuoroda, kurios dalimi esame mes patys. *Sein und Zeit* §§ 9, 12 ir 25 Heideggeris išaiškina, kokia prasme *Dasein* glūdi egzistencialumas. *Dasein* visuomet suvokia save patį egzistencijos terminais, tai yra remdamasis sugebėjimu būti ar nebūti savimi pačiu. Nenuneigsi, kad tai egzistenciškų dalykų [*existentiel*] pusė ir kad Heideggeriui rūpėjo ne egzistenciški [*existentiel*], o egzistencialūs dalykai [*existential*]. Mat egzistencialumas yra ne kas kita, kaip visuma struktūrų tokio buvinio [*un être*], kuris egzistuoja tik pakartodamas arba praleisdamas savo galimybes. Jei *toks* sprendimas gali būti pavadintas egzistencišku, tai faktas, *kad* mes apsisprendžiame, yra pačios egzistencijos „egzistencialas". Taigi aukščiau minėtas ratas tarp štai-būties ir būties dabar įgyja rato tarp egzistencialumo ir būties pavidalą.

Tačiau šis ratas yra ne kas kita, kaip ratas tarp klausiančiojo ir klausiamo dalyko. Jis glūdi bet kokiame klausinėjime. Didelis skirtumas nuo dekartiškojo *cogito* yra tai, kad ontinė pirmenybė, apie kurią kalbėjome, nereiškia jokio betarpiškumo: „be abejo, nepakanka pasakyti, kad štai-būtis mums ontiškai artima ar net kad ji yra tai, kas mums artimiausia. Iš tiesų mes patys esame štai-būtis. Vis dėlto, nepaisant ar dėka to, ji yra tai, kas ontologiškai tolimiausia nuo mūsų" (ibid., p. 31). Štai kodėl „aš esu" pakartojimas priklauso ne tik nuo fenomenologijos kaip intuityvaus aprašymo, bet ir nuo interpretacijos. Kaip tik todėl, kad „aš esu" yra užmirštas, jį reikia susigrąžinti su neaiškumus išsklaidysiančios interpretacijos pagalba. „Aš esu" tampa ne tik intuityvaus aprašymo, bet ir hermeneutikos tema, nes tai, kas

ontiškai artimiausia sau pačiam, kartu yra ontologiškai tolimiausia. Taigi *cogito* galima susigrąžinti tiktai grįžtant atgal, pradedant nuo „būties-pasaulyje" fenomeno ir sukant link klausimo apie būties-pasaulyje *kas*.

Bet pati klausimo reikšmė yra paslėpta. § 25, kurį, beje, vertėtų detaliai palyginti su Freudo psichoanalize, skaitome, kad klausimas apie *kas* lieka ir turi likti klausimu. Šiam klausimui būdinga tokia pati klausimo struktūra, kaip ir būties klausimui. Tai ne duotybė, ne kažkas, kuo galima remtis, o kažkas, ką reikia tirti. Tai ne steigimas [*position*], o teigimas [*pro-position*]. *Kas* lieka klausimu pats sau, nes klausimas apie *pats* kaip *pats* iš pradžių yra paslėptas; neatsitiktinai *pats* problema pasirodo susijusi su *tai* [*on*] problema: jis pasirodo kasdienybės, tai yra pasaulio, kuriame „kiekvienas yra kitas ir niekas nėra jis pats" (*Sein und Zeit*, p. 160), tyrimo kontekste. Tokioje painioje situacijoje *ego* tampa klausimu, o ne duotybe: „gali būti, kad kaip tik kasdienės štai-būties *kas* nėra tai, kas esu aš pats" (ibid., p. 146).

Būtent čia kaip niekur kitur aiškiai matyti, kad fenomenologija yra tam tikra hermeneutika, nes niekur kitur ontinio pobūdžio artimumas nėra labiau apgaulingas (ibid., p. 55–56). Ir būtent dabar reikia primygtinai pakartoti: „iš pat pradžių štai-būties *kas* yra ne tik *ontologinė* problema; jis lieka paslėptas net *ontinėje plotmėje*" (ibid., p. 148). Ši paslėptis nereiškia skepticizmo *pats* klausimo atžvilgiu. Priešingai, *aš* lieka esmiška štai-būties savybė ir todėl turi būti egzistenciškai interpretuotas. Kaip žinome, ši *Sein und Zeit* dalis prasideda svarstymu apie susitikimą su kitu ir buvimą kasdienybėje. Šios analizės nenagrinėsiu, pasitenkinsiu atkreipdamas dėmesį į jos

filosofinę pusę: neįmanoma spręsti *kas* klausimo, nesiimant kasdienio gyvenimo, *pats* pažinimo, santykio su kitu ir pagaliau – santykio su mirtimi problemų. Bent jau knygoje *Sein und Zeit* Heideggeris sako (kaip pamatysime vėliau, tai galbūt pagrindinis skirtumas nuo antrojo etapo Heideggerio), kad *kas* autentiškumas sučiuopiamas tik tuomet, kai išskleidžiame visą procesą ir pasiekiame laisvės myriop temą. Tiktai tada yra *kas*. Kasdieniame gyvenime dar nebuvo *kas*, buvo tik tam tikras anonimiškas *pats*, būtent – *tai*. Šitai rodo, kad *pats* klausimas lieka formalus tol, kol neišskleidžiame iki galo neautentiškos ir autentiškos egzistencijos dialektikos. Šia prasme klausimas apie „štai-būties" *kas* skleidžiasi *galėjimo-būti-savimi-pačiu* klausimo kontekste. Egzistencijos apžvalga mirties akivaizdoje yra atsakymas į klausimą apie „štai-būties" *kas*. Taigi *aš esu* hermeneutikos aukščiausias taškas yra baigtinio totalizavimo hermeneutika mirties akivaizdoje.

IV. Priėjęs šį tašką, norėčiau grįžti prie įžangoje išsakyto priekaišto. Galima sakyti, kad „aš esu" hermeneutika būdinga *Sein und Zeit* ir kad pirmojo etapo Heideggeriui virstant antrojo etapo Heideggeriu „aš esu" hermeneutika silpnėja, o gal net visiškai išnyksta. Tiesą sakant, šis priekaištas turėtų būti išplėstas ir taikomas visai *pats* problematikai, apimančiai neautentiškos ir autentiškos egzistencijos bei ryžto mirties akivaizdoje problemas. Galima būtų taip pat pasakyti, kad visos šios temos dar pernelyg egzistenciškos ir nepakankamai egzistencialios, kad jų reikia atsisakyti ir kad štai-būties egzegezę turėtų pakeisti poeto žodžio ir mąstytojo žodžio egzegezė.

Esu įsitikinęs priešingai ir manau, kad antrojo etapo Heideggeris tęsia pirmojo etapo tradiciją, nes nenutrūksta (o tai svarbiausia) anksčiau aprašytasis ratas: tas grįžtantis atgal ir užbėgantis į priekį santykis, siejantis būtį, apie kurią klausiame, ir patį klausiantįjį kaip buvimo būdą. *Dasein* analitikoje iškeltas klausimas nutolsta, bet ratas išlieka, tik apie jį kalbama naujais terminais. Iš tiesų, jį galima vėl rasti *kalbos filosofijos*, tam tikru mastu pakeičiančios štai-būties analitiką, centre.

Tos pačios problemos, kurios siejosi su *Dasein* glūdinčiame *pats*, vėl iškyla kalbos lauke; dabar jos siejasi su žodžio, šnekos problemomis – su problema, kaip išsakyti būtį kalba. Žodis, pasak vėlyvojo Heideggerio, kelia visai tą pačią problemą, kaip *Dasein* dalelytė *Da*, nes žodis savotiškai yra *Da*. Štai kokiais terminais *Įvade į metafiziką* Heideggeris kalba apie žodžio funkciją, tiksliau sakant, apie įvardijimą, *Nennen*: „Žodis, įvardijimas atstato savo būtimi atsiskleidžiantį buvinį, kuris ateina primygtinai, betarpiškai ir nepaisydamas nieko, ir laiko jį atvirybėje, apribotoje ir pastovioje būtyje" (*Įvadas į metafiziką*, p. 185–186*). Taigi įvardydamas (*Nennen*), žodis išsaugo tai, kas buvo atvira apskritai; kaip tik todėl jis išreiškia *noein* – arba *Denken* – kuriame persipina pritariantis prisiminimas ir apribojimo prievarta. Taigi *įvardijimas* nurodo žmogaus vietą ir vaidmenį kalboje. Čia būtis išsakoma kalba ir gimsta baigtinis kalbantis buvinys. *Vardo sukūrimas* liudija ir būties atsivėrimą ir uždarymą kalbos baigtybėje. Heideggeris šitai žymi žodžiais

* Martin Heidegger, *Introduction a la metaphysique*, vertė G. Kahn, Paris: P.U.F., 1958.

„atstatyti“, „saugoti“. „Saugodamas“ žmogus sulaiko, naudoja prievartą, pradeda slėpti. Čia jau tampa galimas protavimu paremtas žmogaus viešpatavimas būčiai (pavyzdžiui, logikos mokslo pagalba). Šią galimybę galima sučiuopti jos atsiradimo momentu, kai kalba įkalina žodyje. Surinkimo akte, kuris yra *logos*, glūdi apribojimas, verčiantis būtį reikštis. Taigi žodyje glūdi prievarta. Čia turime suvokti, kad paslėptis yra raiškos aspektas; paslėptis daro galimą mūsų iliuziją, kad mes, žmonės, „turime“ kalbą „savo nuožiūroje“. Nuo šiol „štai-būtis“ gali laikyti save kalbos kūrėja.

Šitaip sugrąžinamas, pakartojamas ne tik *cogito*, bet ir *Dasein* analitika. Pirmojo etapo Heideggeris pats sugrąžinamas, pakartojamas antrojo etapo Heideggerio kalbos filosofijoje. Kalbos įsiveržimas yra ne kas kita, kaip štaibūties įsiveržimas, nes štai-būties įsiveržimas reiškia, kad kalboje būtis yra nukreipta į žodį (Richardson, *De la phenomenologie à la pensée*, p. 292). „Žodžio“ pasirodymas būčiai veikiant tiksliai pakartoja „štai“ kaip to, kas klausia apie būtį, pasirodymą knygoje *Sein und Zeit*.

Paralelė dar artimesnė, negu galima būtų tikėtis. *Pats* sampratai *Sein und Zeit* (IV skyrius) išaiškinti teko imtis *aš esu* hermeneutikos, ir tos sampratos kulminacija tapo ryžtas, būdingas laisvei myriop. Lygiai taip pat žmogaus steigimas kalboje gali baigtis jo pretenzija valdyti kalbą su logikos pagalba ir paversti sprendinį teismu, kurio akivaizdon privalo stoti būtis. Taip „štai-būties“ pasirodymas susiejamas su reikalavimu padaryti kalbą mūsų kūriniu. Gyvenimą, kurį, kalbėdami apie *Sein und Zeit*, vadinome „laisve myriop“, antrojo etapo Heideggerio mintyje atliepia poeto ir mąstytojo, kuriuos sieja

juos kuriantis žodis, nuolankumas. *Urdichtung* poetas liudija tokią kalbą, kurioje būties Visa-galybė grindžia žmogaus ir jo kalbos galią. Dabar pasakyčiau, kad *Urdichtung* pakeičia laisvę myriop, nes ji irgi išsprendžia *kas* ir *kas* autentiškumo problemą. Autentiškas *Dasein* gimsta iš atsakymo būčiai; atsakydamas jis su žodžio galios pagalba išsaugo būties galią. Tuo būdu anapus filosofijos istorijos destrukcijos ir anapus *cogito*, suprasto kaip paprastas epistemologinis principas, dekonstrukcijos galutinai pakartojamas *sum*, „aš esu".

Mano išvados būtų tokios: pirmiausia – *cogito* kaip save patį steigiančio buvinio, kaip absoliutaus subjekto, destrukcija yra kita „aš esu" hermeneutikos pusė, nes jį konstituoja jo santykis su būtimi. Antra – „aš esu" hermeneutika iš esmės nepasikeitė nuo *Sein und Zeit* iki paskutiniųjų Heideggerio esė; ji liko ištikima tai pačiai „grįžtančio atgal ir užbėgančio į priekį santykio" tarp būties ir žmogaus formulei. Trečia – panaši autentiško ir neautentiško gyvenimo dialektika suteikia šiai hermeneutikai konkretų pavidalą. Taigi manau, kad pamatinis skirtumas tarp vėlyvojo ir ankstyvojo Heideggerio yra šis: *pats* turi ieškoti savo autentiškumo nebe laisvėje myriop, o *Gelassenheit*, kuri yra poetinio gyvenimo dovana.

*Kaltumas, etika ir religija**

Pirmiausia čia bandysiu nustatyti, kuo skiriasi etinis ir religinis diskursai apie kaltumą.

Tačiau prieš imantis pirma vieno, o paskui kito diskurso reikėtų juos atskirti ir nustatyti jų santykį, tad siūlau iš pradžių susitarti dėl vartojamų terminų reikšmės. Taigi jums leidus pirmiausia semantiškai panagrinėsiu patį kaltumo terminą.

I. Semantinė kaltumo analizė

Visų pirma siūlau vartoti šį terminą ne taip, kaip jį vartoja psichologija, psichiatrija ar psichoanalizė, bet taip kaip jis vartojamas *tekstuose*, kuriuose jo reikšmė susidarė ir nusistovėjo. Tai atgailos raštijos tekstai, kuriais

* Paskaitos tekstas pirmą kartą buvo išspausdintas angliškai knygoje: *Talk of God*, Royal Institute of Philosophy lectures, London: Macmillan, 1969, t. II, p. 100–117. Prancūziškasis variantas nežymiai skiriasi (daugiausia trumpintas ir tikslintos kai kurios sąvokos). Svarbesnės angliškojo teksto vietos – jos padeda suprasti kai kurias itin glaustai dėstomas idėjas – įterpiamos skliausteliuose. (Vert. past.)

tikinčiųjų bendrijos pripažino blogį. Šių tekstų kalba savotiška – labai apibendrinant ją galima pavadinti „nuodėmių išpažinimu", nesuteikiant šiai ištarai dalinės konfesinės konotacijos ar net ypatingos žydiškos ar krikščioniškos reikšmės. Profesorius Pettazzonis iš Romos yra parašęs nemaža veikalų, aprėpiančių visą lyginamųjų religijų lauką, kurį jis pavadino būtent „Nuodėmių išpažinimu". Tačiau aš keliu klausimą ne kaip komparatyvistas. Pradiniu tašku renkuosi *išpažinimo,* arba *prisipažinimo, fenomenologiją*. Fenomenologija čia vadinu *aprašymą reikšmių, kurias implikuoja patirtis apskritai,* ar tai būtų daiktų, vertybių, asmenų, ar dar kokia nors patirtis. Taigi išpažinimo fenomenologija aprašo reikšmes ir jų reiškiamas intencijas, kurias pateikia *tam tikra kalbinė veikla – išpažinimas*. Mūsų uždavinys – remiantis tokia fenomenologija pakartoti (*reenacting*) blogio išpažinimą mumyse pačiuose, idant atskleistume jo siekius. Filosofas, remdamasis simpatija ir vaizduote, perima išpažįstančiosios sąmonės motyvacijas ir intencijas. Jis ne „jaučia", bet neutraliai, „tartum" „atjaučia" tai, kas buvo išgyventa išpažįstančiosios sąmonės.

Tačiau nuo kokių išraiškų reikia pradėti? Ne nuo labiausiai išplėtotų, labiausiai racionalizuotų išpažinimo išraiškų, kaip kad „pirmapradės nuodėmės" sąvoka – ar kvazisąvoka, – su kuria dažnai galynėjosi filosofija. Priešingai – filosofinis mąstymas turi kreiptis į mažiausiai išplėtotas, menkiausiai artikuliuotas blogio išpažinimo išraiškas.

Mūsų neturi trikdyti tai, kad už šių racionalizuotų ištarų, už šių spekuliacijų aptinkame mitus – tradicinius pasakojimus apie įvykius, nutikusius laiko pradžioje ir

suteikiančius kalbinį pagrindą ritualiniams veiksmams. Šiandien mitai mums nebeaiškina tikrovės. Bet kaip tik todėl, kad jie neteko savo aiškinamosios funkcijos, atsiskleidžia tiriamoji mitų reikšmė, išryškėja simbolinė jų funkcija – netiesiogiai kalbėti apie žmogaus ir to, ką jis laiko Šventybe, ryšį. Gali atrodyti paradoksalu, kad mitas, kurį taip numitino sąlytis su fizika, kosmologija ir istorijos mokslu, tampa dabartinio mąstymo matmeniu. Mitas savo ruožtu grąžina mus prie ištarų klodo, fundamentalesnio už bet kokią naraciją ir bet kokią spekuliaciją. Antai Biblijos pasakojimui apie nuopuolį reikšmę suteikia bendrijos gyvenime įsišaknijusi nuodėmės patirtis. Kultinė veikla ir pranašų šaukimasis „teisybės" ir „gailestingumo" duoda mitui savąją reikšmių substruktūrą.

Tad reikia grįžti prie šios blogio patirties ir prie jos kalbos. Tiksliau – prie šios patirties *per* jos kalbą, nes jaudulio, baimės ir nerimo kupiną blogio patirtį diskurso švieson iškelia išpažinimo kalba. Atgailos raštija prabyla nauja kalba, ženklinančia kaltės suvokimo egzistencinius proveržius.

Ištirkime šią kalbą.

Labiausiai į akis krintantis jos bruožas – tai, kad paprasčiausios šios kalbos ištaros, kurias randame mite, yra simbolinės. Išpažinimo kalba yra simbolinė. Simboliu čia vadinu kalbą, kuri žymi vieną dalyką netiesiogiai, žymėdama kitą, kurį ji nurodo tiesiogiai. Antai simboliškai kalbame apie didžias mintis, žemus jausmus, aiškias idėjas, proto šviesą, dangaus karalystę ir kita. Kalbant apie blogio ištaras, pakartojimo uždavinys iš esmės būtų išaiškinti, atskleisti skirtingus tame

pačiame simbolyje susimaišiusių tiesioginių ir netiesioginių reikšmių klodus. Esu tai dėstęs kitame skyriuje*. Archajiškiausia simbolika, nuo kurios galime pradėti, yra blogio, suprantamo kaip suteptis, tai yra kaip dėmė, teršianti iš išorės, simbolika. Labiausiai išplėtotos raštijos, sakykim, babiloniečių ir ypač hebrajų, nuodėmę išreiškia įvairiais simboliais – labai dažnai sakoma: šauti pro šalį, nueiti klystkeliais, maištauti, kietakaktiškai elgtis, būti neištikimam, svetimauti, būti kurčiam, įpulti į pragaištį, klaidžioti, būti tuščiam ir tuščiaviduriui, netvariam lyg dulkė.

Tai ypatinga kalbinė situacija: savimonė, taip stipriai jaučianti blogį, iš pradžių vartoja ne abstrakčią, bet labai konkrečią kalbą, kurios pagrindu vyksta spontaniškas interpretavimo darbas.

Kitas ryškus šios kalbos bruožas – tai, kad ji žino esanti simboliška ir kad pirmiau už bet kokią filosofiją ir bet kokią teologiją ši kalba jau būna pakeliui į aiškinimą. Kaip sakiau kitur, simbolis duoda peno mąstymui, mitas yra pakeliui į logosą. Tai yra tiesa net kalbant apie archajišką sutepties – kažko kvazimaterialaus, kas teršia iš išorės, kenkia savo nematomomis savybėmis, – idėją. Šiai idėjai būdingas simbolio turtingumas, simbolizavimo potencija, kurią liudija jau tai, kad sutepties simbolis išlieka įgaudamas vis alegoriškesnius pavidalus. Dar šiandien nemedicinine prasme kalbame apie užsikrėtimą pasipelnymo dvasia, rasizmu ir panašiai: dar nevisiškai atsisakėme švaros ir nešvaros simbolikos. Ir kaip tik todėl, kad jau pats kvazimaterialus sutepties

* Plg. šioje knygoje, p. 32–42.

įvaizdis simbolizuoja ką kita: jis iš pat pradžių turi simbolio galią. Suteptis niekuomet paraidžiui nereiškė dėmės, o nešvara – purvinumo: ji tarpdavo kvazifizinio teršimo ir kvazimoralinio nevertumo pusšešėlyje. Tai gerai matyti apvalymo ritualuose – šie niekuomet nebūna paprastas apsipraušimas. Apiplovimas ir nuvalymas yra jau daliniai ir fiktyvūs veiksmai, kūno plotmėje reiškiantys visuotinį veiksmą, nukreiptą į asmenį kaip į nedalomą visumą.

Nuodėmės simbolika, randama babiloniečių ir hebrajų raštijoje ar graikų tragedijose bei orfikų kūryboje, be abejo, yra turtingesnė už sutepties simboliką ir aiškiai nuo jos skiriasi. Nešvaraus sąlyčio įvaizdžiui ji priešpriešina pažeisto santykio tarp Dievo ir žmogaus, žmogaus ir žmogaus, žmogaus ir jo paties įvaizdį. Bet šį santykį, kurį mąstyti kaip santykį gali tiktai filosofas, simboliškai žymi visos kasdienei patirčiai prieinamos dramatizavimo priemonės. Nuodėmės idėja taip pat neredukuojama į skurdžią santykio nutraukimo idėją; joje dar slypi žmogų valdančios galios idėja; taip išlieka tam tikras artimumas sutepties simbolikai ir kartu jos tęstinumas. Tačiau ši galia sykiu ženklina žmogaus tuštumą, tuštybę, įgaunančią atodūsio ar dulkių pavidalą. Tad nuodėmė tuo pat metu simbolizuoja ir kažką negatyvaus (pertrūkį, atitolimą, stygių, tuštybę) ir kažką pozityvaus (galią, valdymą, nelaisvę, svetimumą).

Būtent į šį simbolių foną, į šį įvaizdžių ir besiformuojančių interpretacijų tinklą reikia patalpinti žodį *kaltumas*.

Tiesą sakant, tiesioginė žodžio „kaltumas“ intencija neaprėpia viso semantinio „išpažinimo“ lauko. Kaltumo

idėja yra kraštutinė interiorizavimo forma, kuri, kaip matėme, išryškėja pereinant nuo sutepties prie nuodėmės. Suteptis dar užkrečia išoriškai, nuodėmė jau reiškia santykio nutraukimą. Bet santykis nutrūksta, net jeigu aš to nežinau; nuodėmė yra realus būvis, objektyvi situacija, drįsčiau pasakyti, – ontologinis egzistencijos matmuo.

Kaltumas, priešingai, yra akivaizdžiai subjektyvaus pobūdžio. Jo simbolika kur kas intymesnė. Ji rodo, kad sąmonę slegia nepakeliama našta, taip pat kad sąžinės graužimas yra vidinė graužatis, visiškai uždaras kaltės gromulavimas. Naštos ir graužaties metaforos kalba apie egzistencijos plotmėje patirtą žalą. Tačiau reikšmingiausia yra su teismo ciklu susijusi kaltumo simbolika. Teismas yra miesto-valstybės įstaiga. Metaforiškai perkeltas į vidinį forumą*, jis tampa tuo, ką vadiname „moraline sąmone". Tad kaltumas atsiranda stojant prieš savotišką nematomą teismą, kuris pasveria kaltę, paskelbia nuosprendį ir paskiria bausmę. Visiškai interiorizuota moralinė sąmonė yra žvilgsnis, kuris seka, teisia ir pasmerkia. Jaustis kaltam – reiškia suvokti, kad esi šio vidinio teismo apkaltintas. Galiausiai kaltumo suvokimas sutampa su bausmės numatymu. Trumpai sakant, *kaltė*, lotyniškai – *culpa*, yra *susidvejinusios sąmonės* savęs sekimas, savęs apkaltinimas ir savęs pasmerkimas.

Kaltumo interiorizavimo padariniai dvejopi. Viena vertus, kaltumo suvokimas yra tam tikra pažanga, palyginti su mūsų aprašytąja „nuodėme". Nuodėmė dar yra

* *For intérieur* dabartinėje prancūzų kalboje reiškia sąžinę. Jį verčiame senąja tiesiogine „vidinio forumo" prasme, kurioje matyti Ricoeurui rūpimas prasmės perkėlimas. (Vert. past.)

kolektyvinė tikrovė, į kurią įtraukta visa bendrija, o štai kaltumas jau linksta individualizuotis. Izraelyje šią pažangą lėmė tremties pranašai (Ez 31, 34). Jų skelbimas buvo išlaisvinantis veiksmas: kai pasirodė, jog kolektyvinis grįžimas iš tremties, panašus į senąjį išėjimą iš Egipto, yra neįmanomas, jis kiekvienam atvėrė asmeninį atsivertimo kelią. Senovės Graikijoje poetų tragikų pastangomis buvo pereita nuo paveldimo nusikaltimo prie individualaus herojaus, susidūrusio akis į akį su savo lemtimi, kaltumo. Be to, einant individualėjimo kryptimi atsiranda kaltumo laipsniai; *lygiavinei* nuodėmės patirčiai priešinama *laipsniuota* kaltumo patirtis: žmogus yra visiškai ir pirmapradiškai nuodėmingas, bet daugiau ar mažiau kaltas. Pačios baudžiamosios teisės pažanga, pirmiausia Graikijoje ir Romoje, rėmėsi moraline sąmone. Visa baudžiamoji teisė yra bandymas riboti ir seikėti bausmę pagal kaltės dydį. Savo ruožtu teismo metaforos dėka nusikaltimų ir nuodėmių lygiagrečios skalės idėja interiorizuojasi – pati moralinė sąmonė tampa laipsniuoto kaltumo sąmone.

Tai, kad kaltumas tampa individualus ir laipsniuotas, žinoma, yra pažanga, palyginti su kolektyviniu ir neniuansuotu nuodėmės pobūdžiu. To negalima pasakyti apie kitus padarinius. Juk kartu su kaltumu atsiranda savotiškas reiklumas, kurį galima pavadinti *skrupulu*. Jo dviprasmiškumas labai įdomus. Skrupulinga sąmonė subtili ir jautri, ji trokšta vis didesnės tobulybės. Jai rūpi sekti visais priesakais, visame kame laikytis įstatymo nepaliekant nuošalyje nė vienos egzistencijos sferos, nepaisant jokių išorinių kliūčių, net valdovo persekiojimo, ir tiek pat dėmesio skiriant mažiems, kiek ir dideliems

dalykams. Tačiau kartu skrupulas rodo, kad moralinė sąmonė tampa savaip patologiška. Skrupulingasis užsisklendžia painiame priesakų labirinte. Pareigas tampa sunku išvardinti ir visas jas atlikti, o tai aiškiai skiria jas nuo paprasto ir santūraus priesako mylėti Dievą ir žmones. Skrupulinga sąmonė be perstojo prideda vis naujų priesakų. Šis įstatymo suskilimas į priesakų daugybę be galo sujuridina veiklą ir lyg kokia įkyri idėja suritualina kasdienį gyvenimą. Skrupulingasis niekuomet nebaigia vykdyti visų priesakų, netgi nė vieno iš jų. Kartu iškreipiama pati paklusnumo sąvoka: paklusnumas priesakui dėl to, kad jis prisakytas, tampa svarbesnis už artimo ir paties Dievo meilę. Tokį griežtą priesakų laikymąsi vadiname legalizmu. Su juo patenkame į kaltumo pragarą, kokį jį aprašė Paulius: pats įstatymas tampa nuodėmės šaltiniu. Leisdamas pažinti blogį, įstatymas pažadina geismą pažeisti jį, sukelia begalinę pasmerkimo ir bausmės kaitą. Priesakas, sako Paulius, „davė gyvybę nuodėmei" ir šitaip „nuvedė mane į mirtį" (Rom 7). Įstatymas ir nuodėmė be paliovos kuria vienas kitą ydingame rate, kuris tampa pražūtingas.

Taigi kaltumas atskleidžia gyvenimo pagal įstatymą prakeikimą. Galų gale, kai išdyla pasitikėjimas ir švelnumas, kuriuos dar išreiškia pranašo Ozėjaus santuokos metaforos, kaltumas skelbia kaltinimą be kaltintojo, teismą – be teisėjo, ištarmę – be skelbėjo. Kaltumas tampa Kafkos aprašyta nelaime be išeities: pasmerkimas tampa prakeikimu.

Ši semantinė analizė rodo, kad kaltumas neaprėpia visos žmogaus blogio patirties. Simbolinių ištarų studija leido

išskirti ypatingą ir dviprasmiškiausią šios patirties momentą. Viena, šios ištaros rodo blogio interiorizavimą ir atitinkamai – atsakingo moralinio subjekto iškilimą. Antra vertus, jos žymi pradžią savitos patologijos, kurios nuokrypio tašką nurodo skrupulas.

Dabar kyla klausimas: ką daro etika ir religijos filosofija su šia dviprasme patirtimi ir ją išreiškiančia simbolių kalba?

II. Etikos matmuo

Kokiu atžvilgiu blogio problema yra etikos problema? Man rodos, dvejopu. Tiksliau sakant, blogis priklauso etikai dėl dvejopo jo ryšio: viena vertus, jis susijęs su laisvės, antra vertus – su pareigos klausimu. Blogis, laisvė ir pareiga sudaro labai painų tinklą, kurį mėginsime išnarplioti ir sutvarkyti per kelis refleksijos etapus. Pradėsiu ir baigsiu laisve, nes tai – esminis punktas.

Visų pirma sakau: teigti laisvę – vadinasi, prisiimti sau blogio atsiradimą. Teigdamas laisvę, liudiju blogio ir laisvės ryšį, tokį artimą, kad šiedu terminai implikuoja vienas kitą. Blogis yra blogis todėl, kad jis laisvės darbas. Aš esu blogio autorius. Tuo būdu atsisakau alibi man suteikiančio tvirtinimo, jog blogis egzistuoja kaip kokia substancija ar kokia gamta, jog blogis yra tai, ką gali stebėti pašalinis žiūrovas. Šį tvirtinimą, kurį aš polemiškai atmetu, galime rasti ne tik metafizinėse fantazijose, su kuriomis teko kovoti šventajam Augustinui, – manicheizme ir visokiose ontologijose, laikančiose blogį būtimi. Psichologinis ar sociologinis determinizmas suteikia

šiam tvirtinimui pozityvią, netgi mokslišką išvaizdą. Prisiimti blogio atsiradimą – vadinasi, atmesti kaip silpnybę tvirtinimą, kad blogis yra kažkas, kad tai yra pasaulyje regimų fizinių, psichinių ar socialinių dalykų padarinys. Aš sakau: „aš tai padariau...", *ego sum qui feci*. Blogis neturi būties. Yra tik mano padarytas blogis. Blogio prisiėmimas yra kalbos aktas, tapatintinas su performatyvu, nes būtent kalba daro kažką, – ji *priskiria* man veiksmą.

Sakiau, kad santykis yra abipusis. Iš tikro, laisvė apibūdina blogį kaip „padarytą", o blogis atskleidžia laisvę. Tuo noriu pasakyti, kad blogis yra ypatinga proga įsisąmoninti laisvę. Juk ką reiškia *priskirti* sau savo paties veiksmus? Pirmiausia – prisiimti atsakomybę už jų būsimus padarinius, teigti, kad tas, kuris padarė, yra tas pats, kuris bus kaltas, atlygins nuostolį ir iškęs peikimą. Kitaip sakant, aš siūlausi, kad man būtų taikoma sankcija, sutinku įsitraukti į gyrimo ir peikimo dialektiką. Tačiau *iš anksto* užsikraudamas sau savo veiksmo padarinius, aš grąžinu save *iki* savo veiksmo – kaip tas, kuris ne tik pasielgė, bet ir būtų galėjęs pasielgti kitaip. Šis įsitikinimas, kad pasielgei laisvai, nėra konstatacija – tai dar vienas performatyvas: *po veiksmo* aš skelbiu esąs tas, kuris *galėjo* pasielgti kitaip. Šis „po" yra veikimas atgal, prisiimant atsakomybę už padarinius: kas prisiima padarinius, skelbiasi esąs laisvas ir įžiūri šią laisvę buvus ir inkriminuojamame veiksme; taigi aš galiu pasakyti, kad *atlikau* tą veiksmą. Šis atsakomybės judėjimas nuo „iki" prie „po" yra esminis: jis konstituoja moralinio subjekto *tapatybę* praeityje, mąstyme (dabartyje) ir ateityje – tas, kuris *bus kaltas*, yra tas pats, kuris dabar prisiima

veiksmą, ir tas pats, kuris jį atliko. Aš nustatau, kad tas, kuris iš anksto laisva valia užsikrauna padarinius, ir tas, kuris veikė, yra tapatūs, ir du matmenys – ateitis ir praeitis – susisieja dabartyje: sankcijos ateitis ir nusižengimo veiksmo praeitis susisieja prisipažinimo dabartyje.

Toks yra blogio patirties refleksijos pirmasis etapas: reikšmės *laisvas* ir *blogis* konstituoja viena kitą savitame performatyve – *prisipažinime.* Antrasis refleksijos etapas yra susijęs su blogio ir *pareigos* ryšiu.

Visiškai nenoriu čia diskutuoti dėl reikšmės tokių ištarų kaip „tu privalai" nei dėl jų santykio su predikatais „geras" ir „blogas". Šią problemą gerai išmano anglų filosofija. Apsiribosiu indėliu, kuriuo šią problemą gali papildyti blogio refleksija.

Pradėkime nuo ištaros ir patirties: „Aš būčiau galėjęs pasielgti kitaip." Kaip matėme, tai veiksmo, kuriuo aš užsikraunu sau atsakomybę už veiklą praeityje, implikavimas. Tačiau suvokimas, jog galėjai pasielgti kitaip, labai glaudžiai siejasi su suvokimu, jog *privalėjai* pasielgti kitaip: aš pripažįstu galįs, nes pripažįstu privaląs. Įpareigota būtybė – tai būtybė, kuri žino, kad gali atlikti tai, ką privalo. Žinome, kaip Kantas pritaikė šį teiginį: privalai – vadinasi, gali. Aišku, tai ne įrodymas; iš privalėjimo nėra dedukuojamas galėjimas. Veikiau sakyčiau, jog privalėjimas padeda čia kaip detektorius: jei aš jaučiuosi, manau ar žinau esąs įpareigotas, taip yra todėl, kad esu būtybė, galinti veikti ne tiktai stumiama ar stabdoma geismo ir baimės, bet sąlygojama savo įstatymo supratimo. Šiuo atžvilgiu Kantas teisus: veikti pagal tai, kaip supranti įstatymą, yra kas kita negu veikti

sąlygojamam dėsnio*. O galia veikti pagal tai, kaip supranti įstatymą, yra valia.

Šio atradimo padariniai labai rimti, nes kartu su galia laikytis įstatymo (ar to, ką manau esant man įstatymu) aš atskleidžiu ir *baisią* galią veikti *priešingai*. Juk sąžinės graužimo patirtis, t.y. laisvės ir pareigos santykio patirtis, yra dvilypė. Viena vertus, aš *prisipažįstu* kažką privaląs ir atitinkamai – galįs. Tačiau, antra vertus, aš prisipažįstu, jog veikiau priešingai, negu reikalauja įstatymas, kurį ir toliau laikau privalomu. Tokia patirtis paprastai vadinama pažeidimu. Laisvė yra galia veikti taip, kaip supranti įstatymą, *ir* nepaisyti pareigos. Štai ką privalėjau, taigi galėjau, o štai ką padariau. Taigi veiksmo priskyrimą moralinėje plotmėje kvalifikuoja jo *santykis* su privalėjimu ir galėjimu.

Kartu, be anksčiau aprašytų abipusės priklausomybės formų, atsiskleidžia nauja blogio ir nauja laisvės apibrėžtis. Naują blogio apibrėžtį galima išdėstyti Kanto terminais: tai motyvo ir įstatymo santykio apvertimas mano veiklos maksimoje. Šią apibrėžtį reikia suprasti taip: maksima vadinu pasakymą, praktiškai išdėstantį, ką ketinu daryti, ir blogis nėra niekas pats savaime – nei gamtoje, nei sąmonėje – o tai yra tam tikras apverstas santykis. Santykis, o ne kažkas. Ir tas santykis yra atvirkštinis pareigos numatytos pirmenybės ir subordinacijos atžvilgiu. Tuo būdu galutinai „nutikroviname" blogį: blogis ne tik atsiranda sykiu su veiksmu, kuriuo jis prisiimamas, kuriuo jis teigiamas, kuriuo jo reika-

* Prancūzų *loi*, kaip ir vokiečių *Gesetz*, yra ir dėsnis, ir įstatymas (taip pat ir moralės įstatymas). (Vert. past.)

laujama, – moralės plotmėje jį apibūdina ta tvarka, kuria veikėjas išrikiuoja savo maksimas. Blogis yra pirmenybė, kurios *neturėtų* būti – jis yra tai, ką mes vadinome apverstu santykiu.

Kartu atsiskleidžia nauja laisvės apibrėžtis. Kalbėjau apie *baisią* galią veikti priešingai. Iš tikro, pripažindamas blogį, atskleidžiu valios ardomąją galią. Vadinkime ją, išversdami vokišką *Willkür*, *savivale*, kuri kartu yra laisva valia, t.y. galia prieštarauti, kurią įžvelgėme nagrinėdami suvokimą, jog galėjau elgtis kitaip, ir galia nevykdyti pareigos, kartu pripažįstant ją teisinga.

Ar išsamiai apsvarstėme blogio reikšmę etikai? Nemanau. „Esė apie pirminį blogį", kuria prasideda *Religija vien tik proto ribose*, Kantas kelia klausimą, koks yra visų blogų maksimų bendras šaltinis. Juk netoli tepažengiame reflektuodami blogį, kol atskirai nagrinėjame vieną blogą intenciją, paskui kitą, paskui dar kitą. „Kad žmogų pavadintume blogu, – sako Kantas, – reikia turėti galimybę iš kai kurių jo poelgių, net iš vienintelio sąmoningai blogo poelgio *a priori* daryti išvadą apie pagrindą sudarančią blogą maksimą, ir iš šios maksimos apie kiekviename subjekte esantį visų paskirų moraliai blogų maksimų pagrindą, kuris pats vėlgi yra maksima"*.

Šis ėjimas gilyn nuo blogų maksimų prie jų blogo pagrindo yra judėjimo nuo nuodėmių prie *nuodėmės* (vienaskaita) filosofinė transpozicija; apie jį pirmame skyrelyje kalbėjome simbolinių ištarų, ypač mito, aspektu.

* Immanuel Kant, *Religija vien tik proto ribose*, vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Pradai, 2000, p. 35.

Adomo mitas, beje, reiškia, kad visos nuodėmės auga iš vienos vienintelės šaknies, savotiškai pirmesnės už kiekvieną blogio apraišką. Mitas galėjo būti papasakotas todėl, kad tikinčiųjų bendrija subrendo taip, kad tapo įmanomas prisipažinimas dėl visus apimančio blogio. O kadangi bendrija *pripažįsta* pamatinį kaltumą, mitas pasakoja apie vienatinį blogio atsiradimą kaip apie kartą atsitikusį įvykį. Kanto pradinio blogio doktrina mėgina filosofiškai pakartoti šią patirtį ir šį mitą.

Kodėl ši kartotė yra filosofinė? Iš esmės todėl, kad daugelio blogų maksimų pamatu laikomas pirmapradis blogis. Taigi panagrinėkime pamato sąvoką.

Ką čia gali reikšti blogų maksimų pamatas? Galime jį vadinti sąlyga *a priori*, pabrėždami, jog tai nėra nei konstatuojamas faktas, nei atsekama pradžia laike. Kad visuotinis žmogiškojo blogio reginys atsivertų patirčiai, reikia suponuoti ne empirinį faktą, bet pirminį disponavimą laisve. Negalima kalbėti ir apie pradžią laike, nes tada gresia pavojus vėl įsipinti į gamtos priežastingumą. Blogis nebūtų blogis, jei jis nebūtų „laisvės buvimo būdas, pats išplaukiąs iš laisvės". Taigi blogis neturi pradžios pirmesnės priežasties prasme: „Į kiekvieną blogą poelgį, jei jo kilmės ieškoma prote, reikia žiūrėti taip, tartum žmogus pasidavė jam tiesiogiai iš nekaltumo būklės" (ibid., p. 59). Viskas slypi šiame „taip, tartum". Tai nuopuolio mito filosofinis atitikmuo, racionalus atsiradimo, staigaus perėjimo nuo nekaltybės prie nuodėmės mitas. Mes pradedame blogį *kaip* Adomas (o ne *per* Adomą).

Tačiau kas yra šis *vienatinis* atsiradimas, kuriame slypi visos blogos maksimos? Reikia pripažinti, kad nebeturime sąvokos mąstyti blogą valią.

Mat šis blogio atsiradimas visai nėra mano savivalės veiksmas, nėra tai, ką galiu daryti ar nedaryti. Šio pagrindo paslaptis yra tai, kad refleksija atskleidžia jį kaip faktą: taigi laisvė visuomet pasirinkdavo blogai. Šis blogis *jau čia*. Šia prasme jis pradinis, t.y. pirmesnis, nors ir ne laike, už kiekvieną blogą intenciją, kiekvieną blogą veiksmą.

Tačiau šis refleksijos pralaimėjimas nėra bergždžias; jis galutinai suformuoja ribos *filosofiją* ir atskiria ją nuo sistemos filosofijos – tokios kaip Hegelio.

Riba yra dvilypė: mano žinojimo riba ir mano galėjimo riba. Viena, aš *nežinau* savo blogos laisvės pradžios. Šis pradžios nežinojimas yra esminis veiksmui, kuriuo prisipažįstu dėl mano pirmapradiškai blogos laisvės; nežinojimas prisideda prie prisipažinimo performatyvumo, arba, kitaip sakant, padeda pažinti ir priimti patį save. Antra vertus, aš atskleidžiu savo laisvės *negalią*. Tai keista negalia, nes prisipažįstu esąs atsakingas už tai, kad negaliu. Ši negalia - visiška išorinės prievartos priešybė. Aš prisipažįstu, jog mano laisvė yra tapusi nelaisva. Šis prisipažinimas yra didžiausias etikos paradoksas. Atrodo, kad jis prieštarauja mūsų išeities taškui: iš pradžių sakėme, kad blogis yra tai, ko aš *būčiau galėjęs* nedaryti. Ir tai yra tiesa. Tačiau kartu aš prisipažįstu, jog blogis yra ta ankstesnė nelaisvė, kuri padaro taip, kad aš *negaliu nesielgti* blogai. Šis prieštaravimas imanentiškas laisvei, jis parodo galios negalią, laisvės nelaisvę.

Ar tai nevilties pamoka? Visiškai ne. Priešingai: šis prisipažinimas atveda prie taško, kur viskas gali prasidėti iš pradžių. Grįžimas į pradžią yra grįžimas ten, kur laisvė atsiskleidžia kaip tai, ką reikia išlaisvinti, trumpai sakant, ten, kur ji gali *viltis* būti išlaisvinta.

III. Religijos matmuo

Remdamasis Kanto filosofija, mėginau blogio problemą apibūdinti kaip etikos problemą. Man atrodo, tai padeda padaryti blogio ryšys su dviem dalykais – su pareiga ir laisve.

Dabar klausdamas, kas yra savitai religinis diskursas apie blogį, nė akimirkos nesvyruoju ir atsakau: tai diskursas apie *viltį*. Šią tezę reikia paaiškinti. Trumpam palikdamas nuošalyje blogio klausimą, prie kurio grįšiu vėliau, norėčiau pagrįsti, kodėl viltis teologijoje užima centrinę vietą*. Viltis retai tapdavo svarbiausia teologijos sąvoka. Tačiau [dabar, kai yra pasirodę Johanneso Weiso ir Alberto Schweizerio darbai, žinome, jog] Jėzus skelbia visų pirma Dievo Karalystę; „Karalystė yra arti", „Karalystė priartėjo prie jūsų", „Karalystė yra tarp jūsų". Jei Jėzaus ir pirmykštės bažnyčios skelbimas sklinda iš eschatologinio židinio, reikia iš naujo apmąstyti visą teologiją remiantis eschatologija. [Šį teologijos sąvokų peržiūrėjimą, kurio išeities taškas yra Naujojo Testamento egzegezė ir kuris sukasi apie turinčios ateiti karalystės skelbimą, papildo lygiagretus Senojo Testamento teologijos peržiūrėjimas. Taip Martinas Buberis pažado Dievą – dykumos ir klajonės Dievą – priešpriešina įprastiniams dievams, kurie reiškiasi gamtinėmis epifanijomis, karaliaus figūra ar šventyklos stabais.] Ateinantis Dievas yra *vardas*, pasirodantis Dievas yra *stabas*. Pažado Dievas pradeda istoriją, gamtinių epifanijų Dievas įkve-

* Žr. str. „Laisvė paremta viltimi", in *Le conflit des interprétations*, p. 393 ir toliau. Ten išdėstyti Senojo Testamento ir Naujojo Testamento biblinės teologijos eschatologinio interpretavimo egzegetiniai pagrindai.

pia gamtą. [Tačiau Naujasis Testamentas neužbaigia pažado teologijos, nes pats Prisikėlimas – jo naujienos branduolys – ne tik įvykdo pažadą vienkartiniu įvykiu, bet patvirtina pažadą, kuris visiems tampa viltimi galutinai nugalėti mirtį.]

Kokių tai turi padarinių laisvei ir blogiui, etinės sąmonės suvoktiems kaip vienybė? Pradedu nuo laisvės (netrukus paaiškės kodėl). Man atrodo, religija skiriasi nuo moralės tuo, kad ji reikalauja pačią laisvę mąstyti pažymėtą vilties ženklu.

Pasakysiu grynai Evangelijos terminais: mąstydamas viltimi paremtą laisvę, grąžinu savo egzistenciją į procesą, kurį, Jürgeno Moltmanno žodžiais, galima pavadinti Kristaus prisikėlimo ateitimi. Šią „kerigminę" formulę į dabartinę kalbą galima išversti įvairiai*. Pirmiausia, sekant Kierkegaard'u, viltimi paremtą laisvę galima pavadinti aistra *galimybei*. Priešingai esamybės išminčiai ir bet kokiai rezignacijai prieš būtinybę, ši formulė pažymi laisvę pažado ženklu. Laisvė, pasitikinti ateinančiu Dievu, yra pasirengusi radikaliam naujumui: tai – galimybės kūrybinė vaizduotė.

Tačiau, toliau gilinantis, viltimi *paremta* laisvė – tai laisvė, kuri teigia save *nepaisant* mirties ir nori neigti mirtį nepaisant visų mirties ženklų [nes, kaip sako Reformatorius**, Karalystėje *sub contrario* – kaip jos priešybė – slypi kryžius. Viltimi paremta laisvė yra laisvė neigti mirtį, laisvė perskaityti Prisikėlimo ženklus priešingoje mirties galimybėje].

* Ibid., p. 398 ir toliau apie „aistrą galimybei", „nepaisant..." ir „daug labiau".
** Martinas Lutheris. (Vert. past.)

Savo ruožtu kategorija „nepaisant..." yra priešinga, ar atvirkščia, tam gyvenimo trykšmui, tai augimo perspektyvai, kurią išreiškia garsusis šventojo Pauliaus posakis *daug labiau*. Ši kategorija, fundamentalesnė už „nepaisant...", išreiškia tai, ką galima pavadinti pertekliaus logika, o tai yra vilties logika. [Čia prisimenu šv. Pauliaus žodžius romiečiams: „Bet ne taip yra su dovana kaip su kalte. Jei dėl vieno žmogaus nusidėjimo turėjo mirti daugelis, tai dar labiau Dievo malonė ir vieno žmogaus, Jėzaus Kristaus, malonės dovana su kaupu atiteko daugybei. Jei dėl vieno žmogaus nusikaltimo mirtis įsiviešpatavo per tą vieną, tai *nepalyginamai labiau* tie, kurie su perteklium gauna malonės bei teisumo dovaną, viešpataus gyvenime per vieną Jėzų Kristų. Įstatymas įsiterpė, kad nusikaltimas taptų pilnas. Bet kur buvo pilna nuodėmės, ten dar apstesnė tapo malonė [...]" (Rom 5, 15, 17, 20)].

Šią pertekliaus ir gausos logiką galima įskaityti kasdieniame gyvenime, darbe ir laisvalaikyje, politikoje ir visuotinėje istorijoje. „Nepaisant...", dėl kurio esame pasirengę neigti, tėra tik kita, šešėlinė pusė džiaugsmingo „daug labiau", dėl kurio jaučiamės esą laisvi, žinome ir norime dalyvauti šioje pertekliaus ekonomijoje.

Pertekliaus ekonomijos samprata leidžia mums grįžti prie blogio problemos. Kaip tik nuo jos pradėdami ir ja remdamiesi galime imtis religinio ar teologinio diskurso apie blogį. Etika pasakė viską apie blogį, kai pavadino jį: 1) laisvės padariniu, 2) maksimos santykio su įstatymu ardymu, 3) nesuvokiamu disponavimu laisve, kuris daro ją nedisponuojama pačiai sau.

Religijos diskursas apie blogį yra kitoks. Jis visas telpa pažado nubrėžtose ribose ir yra pažymėtas vilties ženklu. Pirmiausia šis diskursas įkurdina blogį Dievo *akivaizdoje*: „Prieš tave, prieš tave vieną nusidėjau, tavo akyse blogai pasielgiau." Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad šis kreipimasis, paverčiantis moralinį prisipažinimą nuodėmės išpažinimu, stiprina blogio suvokimą. Bet tai iliuzija, moralizuojanti krikščionijos iliuzija. Perkeltas į Dievo akivaizdą, blogis grąžinamas į pažado judėjimą. Kreipimasis jau yra ryšio atstatymo pradžia, atkūrimo užuomazga. „Aistra galimybei" jau yra užvaldžiusi prisipažinimą dėl blogio; atgaila, iš esmės nukreipta į ateitį, jau yra atkirtusi save nuo sąžinės graužimo, t.y. praeities prisiminimo.

Pagaliau religinis diskursas iš esmės keičia patį blogio suvokimo turinį. Moralinei sąmonei blogis visų pirma yra pažeidimas, įstatymo laužymas. Dauguma pamaldžių žmonių ir toliau taip supranta nuodėmę. Tačiau blogis, grąžintas į Dievo akivaizdą, kokybiškai pasikeičia: tai ne tiek įstatymo pažeidimas, kiek žmogaus *pretenzija* būti savo gyvenimo šeimininku. Valia gyventi pagal įstatymą taip pat yra blogio išraiška, ir netgi pražūtingiausia, nes geriausiai paslėpta. Savas teisingumas blogesnis už neteisingumą. Etinė sąmonė to nežino, religinė – žino. Šį atradimą taip pat galima išreikšti pažado ir vilties terminais.

Iš tiesų valią konstituoja ne tik savivalės ir įstatymo santykis (Kanto terminais – santykis tarp *Willkür*, arba savivalės laisvės, ir *Wille*, arba pasiryžimo [elgtis] pagal proto įstatymą), kaip kad dėjomės maną imdamiesi etinės analizės. Fundamentaliau valią konstituoja įvykdymo

arba išbaigimo troškimas. Kitur esu priminęs*, kad pats Kantas *Praktinio proto kritikos* „Dialektikoje" pripažino šį valios *siekį* totalizuoti. Būtent šis siekis sukūrė „Dialektiką", kaip kad santykis su įstatymu pagrindė „Analitiką". Tačiau totalybės siekis, pasak Kanto, reikalauja sutaikyti du dalykus, kuriuos išskyrė rigorizmas: dorybę, t.y. paklusnumą grynai pareigai, ir laimę, t.y. geismo patenkinimą. Toks sutaikymas yra kantiškasis vilties atitikmuo.

Šis valios filosofijos posūkis yra ir blogio filosofijos posūkis. Valios šerdimi laikydami totalybės siekį neišsemiame blogio problemos, nes apsiribojame savivalės ir įstatymo santykių refleksija. Tikrasis blogis, blogio blogis iškyla kaip netikros sintezės, t.y. kaip didžių bandymų totalizuoti kultūros patirtį šiuolaikinės falsifikacijos politinėse ir bažnytinėse institucijose. Čia blogis parodo tikrąjį savo veidą: blogio blogis yra nebrandžių sintezių, brutalių totalizacijų melas. [Blogio „gausėja", kai žmogus peržengia save grandioziniais sumanymais, kai savo egzistavimo kulminacija jis laiko aukštesnius kultūros, politikos ir religijos kūrinius. Tad didžiosios regimybės: rasės kultas, valstybės kultas, visos melagingo garbinimo formos - būtent jos pagimdo stabus – pakaitalus vardo, kuris turi likti be veido.]

Tačiau šis blogio išaugimas yra dar viena vilties pergalė. Kaip tik dėl to, kad žmogus *siekia* totalybės, nori totaliai įvykdyti, jis metasi į vienokį ar kitokį totalitarizmą, kurie visi yra akivaizdi *vilties* patologija. Sena patarlė sako, kad demonai lankosi tik dievų šventoriuose. Bet

* Ibid., p. 406.

kartu nujaučiame, kad blogis pats yra pertekliaus ekonomijos dalis. Parafrazuodamas šventąjį Paulių, drįsiu pasakyti: kur „gausu" blogio, ten vilties – „perviršˮ. Tad reikia turėti drąsos įtraukti blogį į vilties epopėją. Mums nežinomu būdu pats blogis prisideda prie Dievo Karalystės atėjimo. Toks yra tikėjimo požiūris į blogį.

Tai ne moralisto požiūris. Moralistas blogio *predikatą* priešpriešina gėrio *predikatui*, pasmerkia blogį, priskiria jį laisvei ir galiausiai sustoja ties blogio nesuprantamumo riba, nes mes nežinome, kaip galėjo atsitikti, kad laisvė tapo vergu. Tikėjimas nežiūri šia kryptimi; jo problema – ne blogio pradžia, o *galas*. Tikėjimas per savo pranašus įtraukia šį galą į pažado ekonomiją; per Jėzų – į ateinančio Dievo skelbimą; per šventąjį Paulių – į pertekliaus įstatymą. Štai kodėl tikėjimas iš esmės *palankiai* žiūri į įvykius ir žmones. Pagaliau tikėjimas labiau pritaria *Aufklärung* žmogui, kuriam blogis didžiajame kultūros romane yra žmonių giminės auklėjimo dalis, negu puritonui, nes šis niekuomet negalės ryžtingai žengti žingsnį nuo pasmerkties prie malonės. Jis uždarytas etikos matmenyje, ir ateinančios Karalystės požiūris jam visuomet liks nepasiekiamas.

[Tokie yra trys galimi diskursai apie kaltumą: semantinis diskursas yra visų pirma išpažinimo fenomenologija, aiškinanti simbolines išraiškas; etinis diskursas yra laisvės, pareigos ir blogio santykio aiškinimas, grindžiamas rezultatyviais teiginiais, kuriais aš užsikraunu blogio atsiradimą ir konstituoju save kaip atsakingą valią; religinis diskursas yra laisvės ir kaltumo aiškinimas vilties šviesoje, krikščionybės terminais – visuotinio prisikėlimo iš numirusių vilties šviesoje. Šie diskursai,

nagrinėjami kaip visuma, rodo tam tikrą judėjimą, palyginti su judėjimu nuo estetinės prie etinės ir religinės pakopos Kierkegaard'o filosofijoje. Sutikčiau su šiuo palyginimu, jei nemanyčiau, kad jis suniekina ir atima drąsą.]

Pratarmė Bultmannui

Šiandien pristatant prancūzų skaitytojams du tokius reikšmingus Rudolfo Bultmanno darbus, kaip *Jėzus*, pasirodžiusį 1926 metais, ir 1951 metų viešas paskaitas *Jėzus Kristus ir mitologija*, nėra reikalo reziumuoti tekstą, kuris ir taip yra aiškus. Galbūt svarbiau iš pradžių pasiūlyti skaitytojui atverti klausinėjimo erdvę, kurioje gali iškilti šį tekstą motyvuojantis klausimas: hermeneutinis klausimas krikščionybėje. Paskui galbūt vertėtų pašalinti keletą klaidingų idėjų, ypač apie mitą ir demitologizavimą, tam tikra širma atskiriančių veikalą nuo skaitytojo ir kliudančių tinkamai skaityti Bultmanną. Galiausiai galbūt kažkas išryškėtų sugretinus jo darbą su kitomis dabartinės hermeneutikos srovėmis, kurios galėtų iš šalies nušviesti Bultmanno darbą ir padėti skaitytojui geriau suprasti jo sumanymą. Įvadas atitiks savo paskirtį, jei leis skaitytojui geriau klausti, geriau skaityti ir suprasti knygą, kurią jis ima į rankas.

1. Hermeneutinis klausimas

Hermeneutinė problema visuomet buvo krikščionybėje, bet šiandien hermeneutinis klausimas mums atrodo

naujas. Ką reiškia ši situacija ir kodėl atrodo, kad jai būdingas pradinis paradoksas?

Hermeneutikos problema visuomet buvo krikščionybėje, nes ši prasideda skelbimu, pirminiu pamokslu, pasak kurio, su Jėzum Kristum [Dievo] karalystė lemtingai priartėjo prie mūsų. Bet šis pirminis pamokslas, šis žodis pasiekia mus per rašytinius tekstus – per raštus, kuriuos reikia nuolat atgaivinti žodžiu, kad išliktų aktualus pirminis žodis, liudijantis pamatinį ir pamatus klojantį įvykį. Hermeneutika apskritai yra, Dilthey'aus žodžiais tariant, raštu fiksuotų gyvenimo išraiškų interpretavimas, o krikščioniškoji hermeneutika nukreipta į unikalų Rašto ir „kerigmos" (skelbimo) ryšį, į kurį nuorodą aptinkame pačiame Rašte.

Šis rašto ryšys su žodžiu, o žodžio – su įvykiu ir jo prasme – yra hermeneutinės problemos branduolys. Bet pats šis ryšys pasirodo tik per eilę interpretacijų, sudarančių hermeneutinės problemos istoriją ir, galima sakyti, pačios krikščionybės istoriją; pastarąją todėl, kad krikščionybė priklauso nuo vienas paskui kitą sekančių rašto perskaitymų ir nuo savo gebėjimo perkelti šį raštą į gyvą žodį. Tam tikri bruožai to, ką galima pavadinti krikščionybės hermeneutine situacija, buvo pastebėti tik mūsų dienomis. Būtent jie daro hermeneutikos problemą modernią.

Bandykime, veikiau sistemiškai negu istoriškai, išskleisti šią hermeneutinę situaciją. Galima išskirti tris momentus, kurie paaiškėjo palaipsniui, nors implicitiškai yra būdingi šiems laikams.

Pirmiausia hermeneutinę problemą pagimdė klausimas, rūpėjęs pirmosioms krikščionių kartoms ir išlikęs

vienu svarbiausiųjų iki reformacijos pabaigos. Tai dviejų Testamentų, arba dviejų Sandorų, santykio klausimas. Čia susiformavo tikroji alegorijos – krikščioniškąja šio žodžio prasme – problema. Juk Kristaus įvykio santykis su judaizmo raštų visuma yra hermeneutinis – jis juos interpretuoja. Taigi mūsų hermeneutinė problema yra štai kokia – prieš pats tapdamas tuo, kas interpretuojama, Kristaus įvykis interpretuoja ankstesnįjį raštą.

Tiesą sakant, iš pradžių galima kalbėti ne apie du Testamentus, du raštus, bet apie vieną raštą ir vieną įvykį, ir būtent dėl šio įvykio visa žydų ekonomija pasirodo esanti sena, senoji raidė. Bet tai hermeneutinė problema, nes ši naujovė ne tiesiog pakeičia senąją raidę, o išlaiko su ja dviprasmį santykį – atšaukia ir kartu ją įgyvendina; ji paverčia raidę dvasia, kaip vandenį – vynu. Taigi krikščionybės faktas supranta pats save, keisdamas prasmę senojo rašto viduje. Pirmoji krikščioniškoji hermeneutika yra pati ši pakaita, ji visa sutelpa šiame senosios Sandoros raidės, istorijos (tai sinonimai) santykyje su dvasine prasme, kurią vėliau atskleidžia Evangelija. Taigi šį santykį gali gerai išreikšti alegorijos terminai, jis gali priminti stoikų ir ypač Filono alegorizmą, pagaliau jis gali pasinaudoti kvaziplatoniška kalba ir kalbėti apie kūno ir dvasios, šešėlio ir tikros realybės priešpriešą. Bet iš esmės kalbama apie ką kita – apie senosios ekonomijos įvykių, daiktų, veikėjų, institucijų tipologinę vertę santykyje su naujosios ekonomijos įvykiais, daiktais, veikėjais, institucijomis. Šią krikščioniškąją alegoriją sukūrė šventasis Paulius. Kiekvienas žino dviejų Abraomo žmonų, Hagaros ir Saros, bei jų palikuonių interpretaciją. *Laiške galatams* apie jas sakoma: „Tai buvo

pasakyta alegoriškai." Žodis „alegorija" čia paraidžiui sutampa su gramatikų alegorija, apie kurią Ciceronas sako, kad tai „sakymas vieno dalyko, kad paaiškintų kitą". Tačiau anksčiau naudojantis pagoniškąja alegorija mitai buvo sutaikomi su filosofija ir tuo būdu redukuojami, o Pauliaus, taip pat nuo jo priklausančių Tertuliano ir Origeno alegorija neatsiejama nuo Kristaus paslapties. Iš stoikų ir platonikų perimama tik kalba, kuri yra pavojingas ir klaidinantis perviršis.

Taigi krikščionybėje esama hermeneutikos, nes kerigma yra senojo rašto naujas perskaitymas. Pažymėtina, kad ortodoksija visomis jėgomis kovojo prieš tas sroves (nuo Markiono iki gnozės), kurios norėjo nukirsti Evangelijos hermeneutinį saitą su Senuoju Testamentu. Kodėl? Ar nebūtų buvę paprasčiau paskelbti įvykį buvus vienatinį ir tuo būdu išlaisvinti jį nuo Senojo Testamento interpretavimo dviprasmybių? Kodėl krikščionybės skelbimas pasirinko hermeneutikos kelią ir ėmėsi naujai perskaityti Senąjį Testamentą? Iš esmės todėl, kad parodytų patį įvykį buvus ne iracionalų proveržį, o ankstesnės, atidėtos prasmės įvykdymą. Įsiterpdamas į reikšminį „pažado" ir „įgyvendinimo" santykį, pats įvykis įgyja laikinį tankumą. Bet šitaip patekdamas į istorinį sąryšį, įvykis kartu užmezga protu suvokiamus ryšius; tarp dviejų Testamentų atsiranda kontrastas, kuris perkėlimo dėka tuo pat metu yra ir darna. Minėtasis reikšminis santykis rodo, kad aplinkiniu, senojo rašto peraiškinimo, keliu kerigma įsipina į suvokiamumo protu tinklą. Įvykis [*événement*] tampa atėjimu [*avènement*]: įsiterpdamas į laiką, jis įgyja prasmę. Patį save suprasdamas netiesiogiai, per perkėlimą nuo seno prie naujo,

įvykis atsiduoda ryšių protingumui. Pats Jėzus Kristus – Rašto egzegezė ir egzegetas – pasirodo esąs *logos*, atskleidžiantis rašto protingumą.

Tokia yra pradinė krikščionybės hermeneutika. Ji sutampa su Senojo Testamento dvasiniu supratimu. Žinoma, dvasinė prasmė yra pats Naujasis Testamentas, bet dėka to, kad jis šitaip imasi dešifruoti Senąjį, „tikėjimas yra ne riksmas", o protas.

Antroji hermeneutinės problemos šaknis taip pat siekia Paulių, nors visu savo ūgiu ji iškilo tik vėliau, kai kuriais atžvilgiais – tik modernybėje, tiksliau kalbant – Bultmanno darbuose. Tai idėja, kad Knygos ir gyvenimo interpretacijos atitinka viena kitą ir, jei taip galima pasakyti, abipusiai prisiderina. Šios antrosios krikščioniškosios hermeneutikos atmainos kūrėjas vėlgi yra šventasis Paulius: jis kviečia žodžio klausytoją dešifruoti savo egzistencijos procesą Kristaus Kančios ir Prisikėlimo šviesoje. Tuo būdu senojo žmogaus mirtį ir naujosios kūrinijos gimimą susieja kryžius ir Velykų pergalė. Bet jų hermeneutinis santykis yra dvilypis. Einant šiuo aplinkiniu žmogaus egzistencijos egzegezės keliu, mirtis ir prisikėlimas interpretuojamas iš naujo. Viena kitą dešifruojančios Kristaus prasmė ir egzistencinė prasmė jau sudaro „hermeneutinį ratą".

Puikus tėvo de Lubaco veikalas apie Rašto „keturias prasmes" – istorinę, alegorinę, moralinę ir anagoginę – atskleidžia šios Rašto ir egzistencijos abipusės interpretacijos apimtį. Viduramžių hermeneutika siekė atskleisti senosios Sandoros naujo interpretavimo ir dviejų Testamentų tipologinio koreliavimo pagrindą – proto ir

tikėjimo sutapimą vienoje *lectio divina*, ir visos tikrovės – dieviškosios ir žmogiškosios, istorinės ir fizinės – protingumą. Taigi hermeneutikos uždavinys yra didinti teksto supratimą doktrinos, praktikos, paslapčių meditacijos atžvilgiais ir taip prilyginti prasmės supratimą totalinei egzistencijos ir tikrovės interpretacijai krikščionybės tvarkoje. Trumpai tariant, taip suprasta hermeneutika savo apimtimi sutampa su visa krikščioniškosios egzistencijos ekonomija. Raštas čia pasirodo kaip neišsemiamas turtas, duodantis peno minčiai apie viską ir aprėpiantis visuotinę pasaulio interpretaciją. Tai hermeneutika, nes jos pagrindas yra raidė, o jos įrankis – egzegezė, taip pat todėl, kad kitos prasmės santykiauja su pirmine taip, kaip paslėpta – su regima. Taigi Rašto protas savaip pasitelkia visus kultūros įrankius: literatūrinius ir retorinius, filosofinius ir mistinius. Interpretuojant Raštą, išplečiama jo šventoji prasmė, o kartu į šį protą įtraukiama likusi pasaulietinė kultūra. Tada Raštas nustoja buvęs ribotu kultūriniu objektu: tekstų aiškinimas ir paslapčių tyrimas sutampa. Hermeneutika siekia, kad šioje naujai susidariusioje prasmėje globalinė paslapties prasmė sutaptų su disciplinuota ir artikuliuota prasmės ieškojimo disciplina, kad *multiplex intellectus* prilygtų *intellectus de misterio Christi.*

Bet viena iš viduramžių „keturių prasmių" yra „moralinė prasmė" – ji atsiranda tada, kai mums ir mūsų papročiams imama taikyti alegorija. „Moralinė prasmė" rodo, kad hermeneutika yra daug daugiau negu egzegezė siaurąja šio žodžio prasme. Ji dešifruoja patį gyvenimą teksto veidrodyje. Alegorijos funkcija – raidės senume parodyti Evangelijos naujumą. Bet šis naujumas

išnyksta, jei jis nėra kasdienis naujumas, jei jis nėra naujas *hic et nunc*. Būtent tokia yra moralinės prasmės funkcija: ji neieško Rašte moralės pamokų, nemoralizuoja istorijos, o siekia padaryti taip, kad žmogaus vidus atitiktų Kristaus įvykį. Jai rūpi interiorizuoti, aktualizuoti, kaip sakė šventasis Bernardas, dvasinę prasmę, parodyti, kad ji skleidžiasi *hodie usque ad nos*, „šiandien tarp mūsų". Todėl tikroji moralinės prasmės vieta yra po alegorijos. Šį alegorinės prasmės ir mūsų egzistencijos atitikimą gerai išreiškia veidrodžio metafora. Mūsų egzistencija dešifruojama remiantis panašumu į Kristų. Vėlgi galime kalbėti apie interpretaciją, nes, viena vertus, knygoje glūdinti paslaptis paaiškėja mūsų patirtyje ir čia verifikuojamas jos aktualumas, o kita vertus – mes juk save pačius suprantame žodžio veidrodyje. Santykis tarp teksto ir veidrodžio, *liber et speculum*, yra pamatinis hermeneutinis mazgas.

Toks yra antrasis krikščioniškosios hermeneutikos matmuo.

Trečioji hermeneutikos šaknis krikščionybėje buvo galutinai atpažinta ir suprasta tiktai modernybėje, po to, kai iš pasaulietinių istorijos ir filologijos mokslų pasiskolinti kritiniai metodai buvo pritaikyti visai Biblijai. Štai čia mes vėl susiduriame su mūsų pradiniu klausimu: kodėl hermeneutinė problema yra tokia sena ir tokia nauja? Iš tiesų ši trečioji mūsų problemos šaknis liečia tai, ką galima būtų pavadinti pačios krikščionybės hermeneutine situacija, sakyčiau, pirmykštę krikščioniškosios kerigmos konstituciją. Iš tikro reikia grįžti prie Evangelijos kaip liudijimo. Kerigma visų pirma yra ne

teksto interpretavimas, o asmens skelbimas; šia prasme ne Biblija, o Jėzus Kristus yra Dievo žodis. Bet vis iš naujo atsiranda tam tikra problema, nes pačią kerigmą irgi perteikia liudijimai, pasakojimai, o paskui ir tekstai, kurie išreiškia visą pirminį bendrijos tikėjimo išpažinimą ir todėl išskleidžia pirminį interpretacijos sluoksnį. Mes patys nebesame tie liudininkai, kurie matė, mes esame klausytojai, klausantys liudijimo, *fides ex auditu*. Todėl galime tikėti tik klausydami ir interpretuodami tekstą, kuris pats jau yra interpretacija. Trumpai tariant, mūsų santykis yra hermeneutinis ne tik su Senuoju, bet ir su Naujuoju Testamentu.

Ši hermeneutinė situacija yra pirminė, kaip ir dvi kitos ta prasme, kad antrajai krikščionių kartai Evangelija jau yra parašytas tekstas, nauja raidė, naujas raštas, papildantis senąjį, tam tikras rinkinys raštų, kurie vieną dieną bus surinkti ir sujungti į kanoną, „Rašto kanoną". Dabartinės mūsų hermeneutinės problemos šaltinis yra toks: kerigma taip pat yra Testamentas; tiesa, jis naujas, kaip buvo sakyta pirmajame skirsnyje, bet tai Testamentas, tai yra naujas raštas. Taigi Naująjį Testamentą irgi reikia interpretuoti. Jis interpretuoja Senąjį Testamentą ir gyvenimą bei visą tikrovę, tačiau ir jis pats yra interpretuotinas tekstas.

Tačiau ši trečioji hermeneutinės problemos šaknis – pati hermeneutinė situacija – buvo tam tikru būdu užmaskuota dviejų kitų hermeneutikos funkcijų krikščionybėje. Kadangi Naujuoju Testamentu buvo remiamasi dešifruojant Senąjį, jis buvo laikomas absoliučia norma; ir jis lieka absoliučia norma, nes jo paraidinė prasmė – nediskutuotinas pamatas, ant kurio statomi visi kiti ale-

gorinės, moralinės, anagoginės prasmės aukštai. Bet kaip tik tuomet pati paraidinė prasmė veriasi kaip suprastinas tekstas, kaip interpretuotina raidė.

Apmąstykime šį atradimą. Iš pradžių atrodo, kad tai mūsų dabarties produktas – kitaip sakant, tai, ką galima buvo atskleisti tik praėjus ilgam laiko tarpui. Tai tiesa, ir tuoj pasakysiu kodėl. Tačiau visi galimi paaiškinimai vis tiek atsiremia į tam tikrą pirmapradę struktūrą, kuri, nors atsiskleidė vėliau, vis dėlto buvo jau pačioje pradžioje. Šis atradimas yra mūsų dabarties padarinys ta prasme, kad būtent taip kritinės filologinės ir istorinės disciplinos reaguoja į šventuosius tekstus. Pradėjus visą Bibliją traktuoti kaip *Iliadą* ar ikisokratikus, raidė desakralizuojama ir atskleidžiama kaip žmogaus žodis. Tuo pačiu santykis „žmogaus žodis–Dievo žodis" įsitvirtina ne tik tarp Naujojo Testamento ir likusios Biblijos, netgi ne tarp Naujojo Testamento ir likusios kultūros, bet paties Naujojo Testamento viduje. Tikinčiojo akimis, pačiame Naujajame Testamente slypi dešifruotinas santykis tarp to, kas gali būti suprasta ir priimta kaip Dievo žodis, ir to, kas suprantama kaip žmogaus žodis.

Tai mokslinės dvasios vaisius ir šia prasme – nesenų laikų padarinys. Bet su refleksijos pagalba šio vėlyvo atradimo seniai esamą priežastį atskleidžiame pirminėje hermeneutinėje Evangelijos situacijoje. Ši situacija, kaip sakėme, tokia, kad pati Evangelija yra tapusi tekstu, raide. Evangelijoje kaip tekste slypi skirtybė ir nuotolis nuo jos skelbiamo įvykio, kad ir kokie maži jie būtų. Šis laikui bėgant vis didėjantis nuotolis skiria nuo pirmojo liudytojo visus kitus, kurie liudytojo klauso. Mūsų modernybė tik rodo, kad atstumas tarp tos vietos, kur aš esu

kultūros gelmėje, ir pradinės pirminio liudijimo vietos yra ganėtinai didelis. Žinoma, tai nuotolis ne tik erdvėje, bet ypač laike. Tačiau šis nuotolis buvo jau pačioje pradžioje: tai pats pirmasis nuotolis tarp įvykio liudytojo ir klausytojo.

Taigi tam tikra prasme atsitiktinis nuotolis, būdingas XX amžiaus žmogui, esančiam kitoje, mokslinėje ir istorinėje, kultūroje, – būtent šis susidaręs nuotolis atskleidžia pirmapradį nuotolį, kuris liko nematomas dėl savo trumpumo, nors jau pačioje pradžioje buvo viena iš sudedamųjų tikėjimo dalių. Laikui bėgant šis nuotolis tapo akivaizdesnis, ypač pasirodžius formų istorijos mokyklos darbams. Ši mokykla padėjo mums įsisąmoninti, kad Naujajame Testamente surinkti liudijimai yra ne tik individualūs, laisvi, jei taip galima pasakyti, kad jie jau tarpo tikinčiųjų bendrijoje, – jos kulte, pamoksluose ir tikėjimo raiškoje. Dešifruojant Raštą iššifruojamas apaštalų bendrijos liudijimas. Mūsų santykis su jų tikėjimo objektu remiasi jų tikėjimo išpažinimu. Taigi suprasdamas jų liudijimą, kartu gaunu tai, kas jų liudijime yra kreipimasis, kerigma, „geroji naujiena".

Tikiuosi, jog šia refleksija parodžiau, kad mes, dabarties žmonės, įžvelgiame hermeneutikoje prasmę, kurios neįžvelgė graikų ir lotynų Tėvai, viduramžių [mąstytojai] ar net Reformatoriai, kad hermeneutika turi tam tikrą „modernią" prasmę, kurią rodo pats žodžio „hermeneutika" likimas. Šią modernią hermeneutikos prasmę sudaro paprasčiausias atradimas, iškilimas to fakto, kad nuo pat Evangelijos atsiradimo būta tam tikros, tiktai paslėptos hermeneutinės situacijos. Nėra paradoksalu laikyti, kad du senieji hermeneutikos pavidalai,

kuriuos aprašėme, prisidėjo paslepiant tai, kas buvo radikalu krikščionybės hermeneutinėje situacijoje. Mūsų modernybės prasmė ir funkcija – remiantis nuotoliu, šiandien skiriančiu mūsų ir senąją kultūras, atskleisti tai, kuo ši hermeneutinė situacija nuo pat pradžių buvo unikali ir nepaprasta.

II. Demitologizavimas

Man rodos, trečiajame hermeneutinio klausimo pavidale glūdi principas to, ką Bultmannas vadina demitologizavimu, arba numitinimu. Bet teisingai supratus hermeneutinį klausimą, svarbu neišskirti dviejų Bultmannui artimų problemų, kurias būtų neteisinga svarstyti izoliuotai, nes tam tikra prasme jos yra viena kitos išvirkščioji pusė. Pirmoji yra demitologizavimo, antroji – vadinamojo hermeneutinio rato problema.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad demitologizavimas yra visiškai negatyvi procedūra. Tai suvokimas, jog skelbimas, kad „su Jėzumi Kristumi Dievo karalystė lemtingai priartėjo", yra įvilktas į mitinį apvalkalą. Taigi atkreipiamas dėmesys į faktą, kad šį „atėjimą" išreiškia mitologinis visatos vaizdinys: čia yra viršus ir apačia, dangus ir žemė, dangiškos būtybės nužengia čionai žemyn ir iš apačios kyla aukštyn. Šį mitinį apvalkalą atmetame paprasčiausiai atskleisdami nuotolį, skiriantį mūsų kultūrą ir jos sąvokų aparatą nuo kultūros, kurioje pasireiškė geroji naujiena. Šia prasme demitologizavimas imasi pačios raidės. Tai reiškia, kad hermeneutika taikoma naujai – dabar ji nebe *stato*, konstruoja dvasinę prasmę

virš raidiškos prasmės, o kasasi po pačia raidiška prasme, užsiima *de-strukcija*, tai yra de-konstruoja pačią raidę. Tokia veikla turi kažką bendra su demistifikavimu, apie kurį kalbėsiu vėliau. Demistifikavimas taip pat yra modernus dalykas ta prasme, kad vyksta postkritiniu tikėjimo laikotarpiu.

Bet demitologizavimas skiriasi nuo demistifikavimo tuo, kad jį skatina noras geriau suprasti tekstą, tai yra realizuoti intenciją teksto, kalbančio ne apie save patį, o apie įvykį. Šia prasme demitologizavimas yra ne kerigminės interpretacijos priešybė, o pats pirmasis jos taikymas. Jis ženklina grįžimą prie pradinės situacijos, prie suvokimo, kad Evangelija nėra tam tikras naujas raštas, kurį reikia komentuoti, kad ji lenkiasi prieš kažką kitą, nes kalba apie tą, kas yra tikrasis Dievo žodis. Taigi demitologizavimas yra tik kita kerigmos suvokimo pusė. Arba, jeigu norite, tai noras parodyti, koks netikras yra papiktinimas, kurį šiuolaikiniam žmogui kelia pasaulio mitologinės sampratos absurdiškumas, ir parodyti tikrąjį papiktinimą – Dievo Jėzuje Kristuje paikybę, kuri papiktina visus žmones visais laikais.

Kaip tik čia demitologizavimo klausimas grąžina prie antrojo klausimo, kurį pavadinau hermeneutinio rato klausimu. Hermeneutinį ratą pirmiausia galima suformuluoti šitaip: tam, kad suprastum, turi tikėti, tam, kad tikėtum – turi suprasti. Šis formulavimas dar pernelyg psichologinis, nes už tikėjimo slypi tikėjimo objekto pirmenybė prieš tikėjimą, už supratimo – egzegezės ir jos metodo pirmenybė prieš naivų teksto skaitymą. Bet tikrasis hermeneutinis ratas yra ne psichologinis, o metodologinis. Tai ratas, kurį sudaro tikėjimą valdantis objek-

tas ir supratimą valdantis metodas. Ratas susidaro todėl, kad egzegetas nėra pats šeimininkas; jis nori suprasti tai, ką sako tekstas. Taigi supratimo tikslą valdo tai, apie ką kalba pats tekstas. Krikščioniškosios hermeneutikos variklis yra teksto nusakomas pranešimas. Suprantame paklusdami tam, ko nori ir ką nori pasakyti objektas. Čia Bultmannas atsigręžia prieš Dilthey'ų, pasak kurio, tekstas suprantamas suvokiant jį kaip gyvenimo išraišką. Taigi egzegetas gali suprasti teksto autorių geriau, nei jis pats save supranta. Ne, sako Bultmannas, supratimą vairuoja ne autoriaus gyvenimas, o tekste pasireiškianti prasmės esmė. Čia Bultmannas visiškai sutinka su Karlu Barthu, kuris komentuodamas *Laišką romiečiams* sakė, kad supratimas paklūsta tikėjimo objektui. Bet Bultmanną skiria nuo Bartho tai, kad jis puikiai suvokia, jog ši objekto pirmenybė, prasmės pirmenybė prieš supratimą reiškiasi tik paties supratimo dėka, dirbant egzegetinį darbą. Taigi reikia įžengti į hermeneutinį ratą. Iš tikrųjų aš nepažįstu šio objekto niekaip kitaip, tik suprasdamas tekstą. Tikėjimo tuo, kas aptariama tekste, reikia ieškoti šifruojant apie jį bylojantį tekstą ir tame tekste besiskleidžiantį pirmykštės bažnyčios tikėjimo išpažinimą. Dėl to ratas ir atsiranda: kad suprasčiau tekstą, turiu tikėti tuo, ką jis man skelbia, bet tai, ką man skelbia tekstas, nėra duota niekur kitur, o tik tekste. Štai kodėl reikia suprasti tekstą, kad tikėtum.

Šios dvi pastabų serijos – apie demitologizavimą ir apie hermeneutinį ratą – yra neatskiriamos. Juk imdamasis teksto raidės, nuplėšdamas mitologinius jo apvalkalus atskleidžiu kreipimąsi – pirminę teksto prasmę. Pozityvi demitologizavimo funkcija – atskirti kerigmą

nuo mito. Bet kerigma tampa pozityvia numitinimo puse tik pačiame interpretavimo procese. Štai kodėl kerigmos negalime fiksuoti jokiais objektyviais formulavimais, iškėlę ją už interpretavimo vyksmo ribų.

Dabar jau galime aptarti klaidas ir nesusipratimus, kuriuos sukėlė demitologizavimas pagal Bultmanną. Mano nuomone, visi jie atsirado todėl, kad nebuvo kreipiama dėmesio į tai, jog demitologizavimas vyksta keletoje skirtingų strateginių lygmenų.

Siūlau išskirti štai tokius Bultmanno veikaluose atliekamo demitologizavimo lygmenis bei tiems lygmenims būdingus mito apibrėžimus.

Pirmasis, išoriškiausias ir paviršutiniškiausias, todėl geriausiai matomas lygmuo yra demitologizavimu užsiimantis šiuolaikinis žmogus. Jis demitologizuoja pirminio pamokslo kosmologinę formą. Šiuolaikinis mokslas ir technika, taip pat samprata, kad žmogumi tampama prisiimant etinę ir politinę atsakomybę, paprasčiausiai kaip atgyveną pašalino koncepciją, kuri pasaulį suskirsto dangaus, žemės, pragaro aukštais ir apgyvendina antgamtiškomis galiomis, nužengiančiomis iš aukštumos į čia. Visa, kas pamatinėje išganymo įvykių sampratoje priklauso šiai pasaulio vizijai, dabar yra atgyvenę, ir Bultmannas teisus, sakydamas, kad šiame lygmenyje turi būti demitologizuojama be išimties ir atvangos, nes šis vyksmas aprėpia viską. Šiame lygmenyje mitas apibrėžiamas kaip ikimokslinis kosmologinės ir eschatologinės tvarkos aiškinimas, tapęs neįtikinamu šiuolaikiniam žmogui. Kaip tik todėl mitas yra dar vienas papiktinimas, prisidedantis prie tikrojo papiktinimo, „kryžiaus paikybės“.

Tačiau mitas neaiškina nei pasaulio, nei istorijos, nei likimo. Pasaulio – ir net anapusinio arba kito pasaulio – terminais jis parodo, kaip žmogus supranta patį save savo egzistencijos pamato ir ribos atžvilgiu. Taigi demitologizuodami mitą jį interpretuojame, tai yra susiejame objektyvius mito vaizdinius su tuo savęs supratimu, kuris jame rodosi ir slypi. Demitologizuojame, aišku, mes, tačiau mums vadovauja mito, taikančio į ką kita, negu jis sako, intencija. Taigi mitas nebegali būti apibrėžiamas kaip mokslo negatyvas. Juo įpasaulinama tai, kas yra anapus žinomos ir juntamos tikrovės. Mitas objektyvia kalba perteikia žmogaus suvokimą, jog jis yra priklausomas nuo savo pasaulio ribos ir kilmės. Tad Bultmanno mito apibrėžimas visiškai priešingas Feuerbacho apibrėžimui. Mitas – ne tiek žmogaus galios projekcija į įsivaizduojamą anapusinį pasaulį, kiek su objektyvavimo ir įpasaulinimo pagalba atliekamas žmogaus pradžios ir pabaigos sučiuopimas. Vaizdinio plotmėje mitas yra projekcija todėl, kad jis yra visų pirma anapusybės redukavimas į šiapusybę. Vaizduotės atliekama projekcija tėra tik anapusybės įpasaulinimo šiapus priemonė ir etapas.

Antrajame lygmenyje demitologizavimas jau nėra vien tik moderniosios dvasios darbas. Norint atkurti mito intenciją ir pasipriešinti jo objektyvavimo tendencijoms, tenka griebtis Heideggerio *Sein und Zeit* pobūdžio egzistencinės interpretacijos. Egzistencinė interpretacija, anaiptol nesiekianti išreikšti mokslinę dvasią, susiduria su filosofine, o ne moksline pretenzija išsemti tikrovės prasmę su mokslo ir technikos pagalba. Heideggerio filosofija tik suteikia filosofinę prielaidą

mito kritikai, kurios svorio centras yra objektyvavimo procesas.

Bet šis antrasis lygmuo nėra paskutinis. Jis net nėra reikšmingiausias krikščionybės hermeneutikai. Egzistencinė interpretacija gali būti teisėtai pritaikyta visiems mitams. Taip Hansas Jonas 1930 metais išspausdintoje knygoje *Gnosis und spätantiker Geist* (su reikšminga Rudolfo Bultmanno įžanga) pirmasis pritaikė ją ne Evangelijoms, o gnosticizmui. Pirmajame lygmenyje mitas neturėjo nieko savitai krikščioniško. Antrajame taip pat. Taigi pagrindiniu Bultmanno postulatu tampa mintis, kad pati kerigma nori būti numitinta. Svarbiausias vaidmuo atitenka nebe mokslo išauklėtam šiuolaikiniam žmogui, nebe filosofui ir jo mitų visumai pritaikyti egzistencinę interpretaciją. Numitinimo proceso ne tik reikalauja, bet jį pradeda ir išjudina kerigminis pirminio pamokslo branduolys. Jau Senojo Testamento pasakojimai apie [pasaulio] kūrimą galingai demitologizuoja babiloniečių šventąją kosmologiją. Dar fundamentaliau visus dievybės vaizdinius, Baalus ir jų stabus, ardo „Jahvės vardo" skelbimas. Naujasis Testamentas, nepaisant to, kad jis irgi naudojasi mitologiniais, visų pirma žydų eschatologijos ir mistinių kultų, vaizdiniais, pradeda redukuoti jį maitinančius įvaizdžius. Aprašant žmogų be tikėjimo, galima sakyti, jau pradedama antropologiškai interpretuoti iš kosminės mitologijos pasiskolintas sąvokas, tokias kaip „pasaulis", „kūnas", „nuodėmė". Šį demitologizavimo vyksmą pradeda šventasis Paulius. O tikrųjų eschatologinių vaizdinių demitologizavimo linkme toliausiai nuėjo Jonas: ateitis jau prasidėjo su Jėzumi Kristumi, naujas amžius šaknijasi Kristaus dabar-

tyje; nuo šiol demitologizavimas kyla iš pačios krikščioniškosios vilties prigimties ir iš *Dievo ateities* santykio su dabartimi.

Manau, kad tokia demitologizavimo ir paties mito lygmenų hierarchija leidžia teisingai perskaityti Bultmanną. Neatskyrus šių skirtingų lygmenų, jis vis bus kaltinamas, kad prieštarauja pats sau ar prievartauja tekstus. Viena vertus, jam bus priekaištaujama, kad nori išsaugoti tam tikrą likutį – kerigmą – nors pats teigė, kad demitologizavimas turi būti vykdomas iki galo, be išimties ar nuolaidų. Antra vertus, jam bus priekaištaujama, kad primeta tekstams svetimas prielaidas – ir tas, kurias dabartinis žmogus paveldėjo iš mokslo, ir tas, kuriomis minta Heideggerio pėdomis žengianti egzistencinė filosofija. Bet Bultmannas paeiliui byloja mokslo žmogui, egzistenciniam filosofui ir žodžio klausytojui. Šiame paskutiniajame rate jis sako pamokslą. Taip, jis sako pamokslą, aiškina Evangeliją. Bultmannas yra Pauliaus ir Lutherio mokinys, nes išganymui darbais jis priešpriešina išteisinimą tikėjimu. Darbais žmogus pateisina ir šlovina save, jis yra vienvaldis savo egzistencijos prasmės šeimininkas. Tikėdamas jis atsisako pretenzijos būti pats sau šeimininkas. Taigi pamokslininkas apibrėžia mitą kaip kūrinį, kurio pagalba žmogus disponuoja Dievu, užuot iš Jo gavęs savo pateisinimą. Čia pamokslininkas atsigręžia prieš mitologą, prieš mokslo žmogų ir prieš patį filosofą. Iš tikro, jei aprašydamas autentišką egzistenciją filosofas pretenduoja rasti ką kita, o ne tik formalų ir tuščią apibrėžimą tos galimybės, kurios realumą skelbia Naujasis Testamentas, tai jis taip pat susilaukia pasmerkimo. Skelbdamas sąmonę esant

realizuota autentiška egzistencija, jis irgi pretenduoja būti savo paties šeimininku. Tai egzistencinės interpretacijos ir apskritai rėmimosi filosofija riba. Riba visiškai aiški – ji sutampa su perėjimu nuo antrosios mito interpretacijos prie trečiosios, tai yra prie interpretacijos, pradedančios nuo pačios kerigmos, tikriau, sekant Pauliaus ir Lutherio tradicija, nuo išteisinimo tikėjimu, teologinio branduolio.

Bultmannas mano, kad vis dėlto gali kalbėti apie Kristaus įvykį ir Dievo veiksmus nemitologiniais terminais, nes, būdamas tikėjimo žmogumi, jis tampa priklausomas nuo veiksmo, kuris valdo jį patį. Tad apsisprendimas tikėti yra centras, iš kurio galima grįžti prie ankstesnių mito ir demitologizavimo apibrėžimų. Atitinkamai visos demitologizavimo formos: mokslo atliekamas demitologizavimas, filosofijos atliekamas demitologizavimas ir tikėjimu prasidedantis demitologizavimas – pradeda sąveikauti tarpusavyje. Į žaidimą įsijungia paeiliui modernusis žmogus, paskui egzistencinis filosofas ir galų gale tikintysis. Visuose egzegetiniuose ir teologiniuose darbuose Rudolfas Bultmannas suka šį didelį ratą, kuriame keičiasi vaidmenimis egzegezės mokslas, egzistencinė interpretacija ir Pauliaus–Lutherio stiliaus pamokslas.

III. Interpretavimo uždavinys

Bultmanną reikia apmąstyti dar nuodugniau. Kartais jam pritariant, kartais prieštaraujant. Štai, pavyzdžiui, Bultmannas dar nepakankamai apmąstė biblinių ir teolo-

ginių pranešimų iš esmės nemitologinės šerdies, tuo pačiu – ir jos priešingybės, pačių mitologinių pranešimų.

Rudolfas Bultmannas teigia, kad „mitinių ištarų" „reikšmė" nebėra mitologinė. Jis sako, kad jau galima nemitologiniais terminais kalbėti apie pasaulio ir žmogaus baigtybę transcendentinės Dievo galios akivaizdoje. Būtent tokia yra eschatologinių mitų reikšmė. Pasak jo, „Dievo veiksmo", „Dievo kaip veiksmo", taip pat „Dievo žodžio" bei „Dievo žodžio kreipimosi" sampratos nėra mitologinės. Jis sako, kad Dievo žodis kreipiasi į žmogų ir atitraukia jį nuo meldimosi savo paties stabui. Jis šaukia žmogų prie jo tikrojo *aš* [*Moi*]. Trumpai tariant, Dievo veikimas, tiksliau, jo poveikis mums per kreipimosi ir apsisprendimo įvykį yra nemitologinis pradas, nemitologinė mitologijos reikšmė.

Ar mes *mąstome* šią reikšmę?

Visų pirma norisi pasakyti Kanto filosofijos kalba, kad transcendencija, tas visai kitas, yra tai, ką „mąstome" paskiausiai, bet ką „vaizduojamės" objektyviais ir pasaulio terminais. Į tą pusę nukreipta antroji mito apibrėžtis: anapusybės įpasaulinimas šiapusybėje vyksta objektyvuojant tai, kas turi išlikti kaip riba ir pagrindas. Apskritai kalbant, tai, kas Bultmanną priešpriešina Feuerbachui (o aš griežtai teigiu, kad ši priešprieša yra totali), suartina jį su Kantu. Pirmajam „mitas" yra tas pats, kas „transcendentalinė iliuzija" antrajam. Šią interpretaciją patvirtina nuolatinis žodžio *Vorstellung* – „vaizdinys" – vartojimas kalbant apie „pasaulio atvaizdus", kuriais mes iliuziškai užpildome mintį apie transcendenciją. Ar Bultmannas nesako taip pat, kad Dievo nesuprantamumas glūdi ne teorinės minties, o tik asmeninės

egzistencijos, tai yra mūsų laisvės garbinti stabus ir maištauti, plotmėje?

Bet nemitologinių elementų interpretavimui mąstymo apie ribą linkme prieštarauja daug svarbesni Bultmanno darbo aspektai. Iš tikro atrodo, kad „Dievo veiksmo", „Dievo žodžio", „Dievo ateities" sampratos yra grynojo tikėjimo ištaros ir kad visą savo prasmę jos gauna mums atsisakant savo valios, kai ji atsižada disponuoti savimi pačia. Tik šis įvykis leidžia patirti, ką reiškia „Dievo veiksmas", tai yra – *tvarka* ir kartu *dovana*, imperatyvo ir indikatyvo gimimas (kadangi jūs *esate* vedami dvasios, *eikite*, kaip dvasia liepia). Kaip ir jo mokytojui Wilhelmui Hermannui, Bultmannui tikėjimo objektas ir jo pagrindas yra vienas ir tas pats dalykas: tai, ką tikiu, yra tai, dėka ko tikiu, tai, kas man leidžia tikėti. Na, o galiausiai nemitologinį branduolį sudaro tikėjimo pateisinimo ištara, kuri tuo būdu pasirodo kaip Evangelija Evangelijoje. Čia Rudolfas Bultmannas giliai liuteriškas, kierkegoriškas ir bartiškas. Bet tuo pačiu išvengiama paties klausimo apie tokių posakių kaip „visai kitas", „transcendencija", „anapus", taip pat „veiksmas", „žodis", „įvykis" prasmę. Tiesiog nuostabu, kad Bultmannas nekelia jokių reikalavimų tikėjimo kalbai, o juk jis toks įtarus mito kalbos atžvilgiu. Kai tik kalba nustoja „objektyvuoti", kai tik ji išvengia žemiškų ir įpasaulinančių „vaizdinių", nebelieka jokio reikalo klausti apie prasmę šio *Dass* – šio susitikimo įvykio, kuris pakeičia *Was*, – bendras ištaras bei objektyvuojančius vaizdinius.

Štai kodėl Bultmannas apmąsto ne kalbą apskritai, o tik „objektyvavimą". Taigi Bultmannui, atrodo, nelabai rūpi tai, kad mito kalbą pakeičia kita kalba, kurią inter-

pretuoti irgi reikėtų kažkaip kitaip. Pavyzdžiui, jis lengvai daro prielaidą, kad tikėjimo kalboje mitas gali virsti simboliu ar atvaizdu. Jis taip pat daro prielaidą, kad, be simbolių ar atvaizdų, tikėjimo kalboje vartojamos analogijos. Tai rodo „įasmenintos" „susitikimo" išraiškos, kai Dievas kreipiasi į mane kaip į asmenį, susitinka su manim kaip draugas, liepia man kaip tėvas – visa tai, sako Bultmannas, ne simboliai ar atvaizdai, o būdas kalbėti remiantis analogija. Buvo manoma, kad protestantų teologija galėtų pasitikėti „asmeniniu" Aš–Tu tipo santykiu ir juo remdamasi išplėtoti teocentrinį personalizmą, kuris išvengtų keblumų, iškylančių katalikiškajai prigimtinei teologijai, suprastai kaip kosmologija. Bet perkeldami žmogiškąjį *tu* dieviškajam *tu*, ar galime apsieiti kritiškai nereflektuodami analogijos naudojimo? Koks yra analogijos santykis su mito simbolikos naudojimu ir su ribine visai kito samprata? Atrodo, Bultmannas mano, kad kalba, kuri nebėra „objektyvuojanti", yra nekalta. Bet kodėl ji vis dėlto dar yra kalba? Ir ką ji reiškia?

Gal kas pasakys, kad toks klausimas nebekyla, kad patį klausimą dar veikia objektyvuojantis mąstymas, siekiantis „bendromis ištaromis" apsaugoti *Was* ir delsiantis pereiti į nesaugią sritį – atsiduoti *Dass*, apsisprendimui tikėti? Bet tuomet reikia atsisakyti paties klausimo, kuris išjudina visą tyrimą, būtent klausimo apie mitologinių vaizdinių „reikšmę". Tada esame priversti pasakyti, kad nemitologinė mito reikšmė nebeturi nieko bendro su reikšme tiesiogine šio žodžio prasme, kad pradėjus tikėti nebėra ko mąstyti, nebėra ką sakyti. Tada tikėjimo atveju lieka *sacrificium intellectus*, kurią atsisakyta

naudoti mito atveju. Maža to, kerigma nebegali būti numitinimo šaltiniu, nes ji neduoda peno minčiai, nes ji neskleidžia jokio tikėjimo supratimo. Kaip ji galėtų šitai padaryti, nebūdama nedalomai įvykis ir prasmė, taigi „objektyvi" kita šio žodžio prasme, negu ta, kuri buvo eliminuota kartu su mitologiniais vaizdiniais?

Šis klausimas yra pobultmaninės hermeneutikos centre. Aiškinimo ir supratimo priešprieša, išryškėjusi Dilthey'aus darbuose, taip pat objektyvumo ir egzistenciškumo [*existentiel*] priešprieša, Heideggerio veikalų pernelyg antropologinio perskaitymo išdava, buvusios labai naudingos pirmojoje problemos fazėje, pasirodo žlugdančios norint aprėpti visą tikėjimo supratimo problemą ir ją perteikiančios kalbos problemą. Šiandien, be abejo, reikia mažiau pabrėžti *Verstehen*, „supratimą", pernelyg išimtinai akcentuojantį egzistencišką apsisprendimą, ir kuo išsamiausiai nagrinėti kalbos ir interpretacijos problemą.

Šiais klausimais ne prieštarauju Bultmannui, juos keliu tam, kad geriau mąstytume tai, ką jis paliko neapmąstęs. Taip atsitiko dėl dviejų priežasčių.

Visų pirma jo, kaip Naujojo Testamento egzegeto, darbas nėra deramai pagrįstas jo paties hermeneutine filosofija. Bet Bultmannas (šitai beveik nežinoma Prancūzijoje) pirmiausia yra didelės ir solidžios *Naujojo Testamento teologijos* bei puikaus *Evangelijos pagal šventąjį Joną komentaro* autorius. Šiuo atveju vertėtų palyginti konkrečią Bultmanno egzegezę su jos atvaizdu teoriniuose jo raštuose. Man regis, savo egzegezėje jis dar labiau prieštarauja Dilthey'ui negu savo hermeneutikoje. Jo egzegezė nutraukia ryšius su Dilthey'umi esminėje

vietoje: tam tikram tekstui pritaikytos interpretacijos uždavinys – ne „suprasti autorių geriau, negu jis pats save suprato" (kaip kartą pasakė Schleiermacheris), o įsiklausyti į tai, ką tekstas sako, ko jis nori ir ką jis nori pasakyti. Ši teksto nepriklausomybė, jo pakankamumas, objektyvumas suponuoja veikiau Husserlio negu Dilthey'aus prasmės sampratą. Pagaliau net jeigu iš tikrųjų tekstas galų gale įgauna prasmę tik asmeniškai įsisavintas, „istoriškai" apsisprendus – o šituo tvirtai tikiu kartu su Bultmannu priešingai visoms šiuolaikinėms diskurso be subjekto filosofijoms – tai šis įsisavinimas yra tik paskutinis etapas, paskutinis slenkstis proto, kuris anksčiau buvo svetur, kitoje prasmėje. Egzegezei svarbu ne egzistenciškas apsisprendimas, o „prasmė", kuri, kaip sakė Frege ir Husserlis, yra objektyvi ir kartu „ideali" (ideali todėl, kad prasmė neturi vietos tikrovėje, net ir psichinėje tikrovėje). Taigi reikia atskirti du supratimo slenksčius: „prasmės", arba to, kas ką tik buvo pasakyta, ir „reikšmės", kai prasmę perima skaitytojas, jos įgyvendinimo egzistencijoje. Visas supratimo takas veda nuo idealios prasmės iki egzistenciškos reikšmės. Interpretacijos teorija, iš karto einanti prie apsisprendimo, eina per greitai. Ji peršoka prasmės momentą, kuris yra objektyvus etapas (suprantant objektyvumą ne pasauliška prasme). Nėra egzegezės be „prasmės nešėjo", susijusio su tekstu, o ne su teksto autoriumi.

Taigi objektyvumas ir egzistenciškumas anaiptol neprieštarauja vienas kitam, kaip kad atsitinka, pernelyg primygtinai priešpriešinant vien mitą ir kerigmą. Reikia pasakyti, kad teksto prasmėje šiedu momentai yra glaudžiai susiję. Egzistencišką įsisavinimo procesą iššaukia

teksto objektyvumas, t.y. prasmės turinys, prasmės nešėjas ir prasmės reikalavimas. Be šitokios prasmės objektyvumo ir net idealumo sampratos neįmanoma jokia teksto kritika. Taigi hermeneutikoje, kuriai rūpi atsižvelgti ir į prasmės objektyvumą, ir į asmeninio apsisprendimo istoriškumą, semantinis objektyvios prasmės momentas turi būti ankstesnis už egzistencišką asmeninio apsisprendimo momentą. Šiuo atžvilgiu Bultmanno iškelta problema yra visiškai priešinga tai, kurią kelia šiuolaikinės struktūralistinės teorijos. Jos pasuko į „kalbos“, Bultmannas – į „žodžio“ pusę. Bet mums dabar reikia mąstymo priemonės, kuria galima būtų aprėpti kalbos ir žodžio jungtį, sistemos virtimą įvykiu. Egzegezei labiau negu visoms kitoms „ženklus“ nagrinėjančioms disciplinoms reikia tokios mąstymo priemonės: jeigu nėra objektyvios prasmės, tekstas nieko nebesako; jeigu jis egzistenciškai neįsisavinamas, tada tai, ką tekstas sako, nebėra gyvas žodis. Interpretacijos teorijos uždavinys – artikuliuoti šiuodu supratimo momentus vieningame vyksme.

Šis pirmasis motyvas mus veda prie antrojo. Ne tik Bultmannas egzegetas, bet ir Bultmannas teologas reikalauja geriau apmąstyti teksto prasmės santykį su egzistencišku apsisprendimu. Tik teksto „ideali prasmė“, t.y. nefizinė ir nepsichinė jo prasmė, gali pastūmėti žodį link mūsų, arba, paties Bultmanno kalba kalbant, perduoti mums „lemiamą Dievo veiksmą per Jėzų Kristų“. Nesakau, kad prasmės objektyvumas yra Dievo veiksmo, Dievo žodžio pakankama sąlyga. Bet tai būtina jų sąlyga. Dievo veiksmo transcendentiškumas pirmiausia reiškiasi prasmės, kurią jis mums paskelbia, objektyvumu.

Drįsčiau sakyti, kad pačioje skelbimo, proklamavimo, kerigmos idėjoje slypi prasmės iniciatyva, prasmės atėjimas pas mus, kai žodis susiduria akis į akį su egzistencišku apsisprendimu. Jei teksto prasmė nežvelgia į veidą skaitytojui, kyla pavojus, kad teksto skelbiamas veiksmas bus palaikytas paprasčiausiu vidinio atvirtimo, perėjimo nuo senojo prie naujojo žmogaus simboliu? Žinoma, nėra pagrindo sakyti, kad, paties Bultmanno manymu, Dievas yra tiesiog kitaip įvardyta autentiška egzistencija. Bultmanno darbuose, atrodo, nėra nieko, ką galima būtų laikyti „krikščionišku ateizmu", kur Kristus būtų kitam pašvęstos egzistencijos simbolis. Bultmannas, kaip ir Lutheris, mano, kad pateisinimas tikėjimu kyla iš kito negu aš, iš to, kas man duoda tai, ką jis man liepia. Antraip autentiškumas vėl taptų „darbu", su kurio pagalba aš vėl tapčiau savo egzistencijos šeimininku.

Tai, kas man „kelia reikalavimus", ateina pas žmogų, o ne kyla iš jo.

Bet jei Bultmanno siekis ir nekelia abejonių, tai ar jis suteikia priemones mąstyti šią kitą kilmę? Ar visam jo sumanymui nekyla grėsmė pasukti link fideizmo, jeigu jis negali atsiremti į prasmę, kuri, pasirodydama priešais mane, gali paskelbti apie savo kitą kilmę. Čia nebepakanka Husserlio prasmės teorijos. Apmąstant reikalavimą (*Anspruch*), kurį Dievas savo žodžiu iškelia mūsų egzistencijai, reikia, kad teksto prasmė būtų ne tiktai konstituota kaip priešais mano egzistenciją stovintis idealus partneris, bet ir kad pats žodis priklausytų būčiai, kuri kreipiasi į mano egzistenciją. Kad posakis „Dievo žodis" būtų prasmingas, arba, Bultmanno žodžiais

tariant, kad jis turėtų nemitinę reikšmę, reikia nuodugniai apmąstyti žodį, žodį, kurio reikalauja būtis, taigi reikalinga ištisa kalbos ontologija. Tačiau Bultmanno darbe tai dar lieka neapmąstyta. Šiuo atžvilgiu pagalbos, kurios jis ieško pas Heideggerį, nevisiškai pakanka. Iš esmės Bultmannas reikalauja iš Heideggerio filosofinės antropologijos, kuri duotų jam „tikras sąvokas" prieš pradedant biblinę antropologiją ir kosmologinių bei mitologinių Biblijos ištarų interpretaciją žmogaus egzistencijos terminais. Atsigręžimas į Heideggerį ir į jo siūlomą „išankstinį supratimą" iš principo, man regis, nėra smerktinas. Man atrodo įtikinama tai, ką Bultmannas sako apie interpretacijos be išankstinių prielaidų negalimumą. Veikiau priekaištaučiau Bultmannui, kad jis nepakankamai toli nuėjo Heideggerio „keliu", kad pasirinko trumpiausią kelią ir ėmėsi jo „egzistencialų", o nėjo ilguoju aplinkiniu būties klausimo keliu, be kurio šie egzistencialai – situacija, projektas, užmestis, rūpestis, būtis-myriop ir kiti – tėra tiktai gyvos patirties abstrakcijos, sakyčiau, formalizuotas egzistenciškumas [*l'existentiel*]. Nereikia pamiršti, kad pasak Heideggerio, egzistencialiai [*existentiale*] aprašomas ne žmogus, o „štai-būtis" – būties klausimo vieta. Tai nėra visų pirma antropologinis, humanistinis, personalistinis siekis. Kadangi jis nėra visų pirma toks, jis leidžia mąstyti, o vėliau ir pagrįsti prasmingas ištaras apie žmogų bei asmenį ir, *a fortiori*, analogijas apie Dievą kaip asmenį. Šią būties paiešką, glūdinčią šioje būtybėje, kuria esame mes patys ir kuri paverčia mus būties „štai", Bultmannas kažkuria prasme apeina. Tuo pačiu trūksta sunkaus minties darbo, susijusio su šia paieška.

Bet su šiuo sunkiu minties darbu, kurį jis vengia atlikti, siejasi du svarbūs dalykai, – jie svarbūs paties Bultmanno sumanymui.

Pirmiausia – išmėginimas, susijęs su tuo, kad metafizika kaip klausimo apie būtį užmaršties vieta tam tikra prasme miršta. Šis išmėginimas, kuris liečia ir santykio Aš–Tu metafiziką, šiandien organiškai būdingas visam kam, kas „grįžta prie metafizikos pagrindų". Visa, ką anksčiau sakėme apie *ribą* ir *pagrindą*, taip pat ir mito, turi kažką bendro su šiuo grįžimu ir su juo susijusia metafizikos krize. Antroji Heideggerio pasiūlyto minties darbo implikacija liečia kalbą ir atitinkamai mūsų pastangas mąstyti pasakymą „Dievo žodis". Jei einame tiesiai prie Heideggerio pamatinės antropologijos praleisdami klausinėjimą apie būtį, su kuria ši antropologija yra susijusi, tai praleidžiame taip pat šio klausinėjimo suteikiamą galimybę radikaliai peržiūrėti kalbos klausimą. Tiesioginis teologo užsiėmimas yra bandyti „suteikti kalbą kalbai", tai yra suteikti kalbą, kuria kalbame, kalbai, kuri yra būties pasakyta, kuri yra būties atėjimas į kalbą.

Nesakau, kad teologija *turi* eiti per Heideggerį. Bet *jeigu* ji eina per Heideggerį, tai aš pasakau, nuo kur ir iki kur ji turi juo sekti. Šis kelias ilgiausias. Jis reikalauja kantrybės ir nepakenčia skubos ir spartos. Šiame kelyje teologas neturi skubėti sužinoti, ar Heideggerio būtis yra Biblijos Dievas. Atidėdamas šį klausimą, teologas rizikuoja vėliau mąstyti iš naujo tai, ką jis vadina „Dievo veiksmu", „Dievo veiksmu per jo žodį". Mąstant „Dievo žodį" leidžiamasi į kelią, kuris galbūt niekur nenuves. Paties Heideggerio žodžiais sakant, „Šventybės esmę

galima mąstyti tik remiantis būties tiesa. Dievybės esmę galima mąstyti tik remiantis dievybės esme. Mąstyti tai, ką reikėtų pavadinti Dievo žodžiu, galima tik dievybės esmės šviesoje" (*Laiškas apie humanizmą*).

Visa tai dar reikia apmąstyti. Nėra trumpesnio kelio, kuris sujungtų filosofijos neutralią egzistencinę antropologiją ir Biblijos egzistencišką apsisprendimą Dievo akivaizdoje. Bet yra būties klausimo ir to, kas pasakyta, priklausomybės būčiai ilgasis kelias. Einant šiuo ilgesniuoju keliu galima suprasti, kad teksto prasmės idealumas Husserlio dvasioje dar yra „metafizinė" abstrakcija. Tiesa, tai būtina abstrakcija psichologinių ir egzistenciškų teksto prasmės redukcijų akivaizdoje, bet vis dėlto abstrakcija santykyje su pirmapradžiu reikalavimu to, kas pasakyta, būties.

Taigi visa tai dar reikia mąstyti; jokiu būdu ne prieštaraujant Bultmannui arba paliekant jo darbus nuošalyje ar jų užnugaryje, bet kažkuria prasme jais remiantis.

Asmenvardžių rodyklė

Ši knyga – jau antras vieno žymiausių šiuolaikinių filosofų veikalas lietuvių kalba (pirmasis pasirodė 2000 metais, žr. Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija: Diskursas ir prasmės perteklius*, Vilnius: Baltos lankos). Tai originali straipsnių rinktinė, kurią sudarė filosofas Arūnas Sverdiolas. Sudarytojo įvadinėje studijoje pateikiamas bendras Ricoeuro filosofijos kontekstas, nubrėžiami filosofo minties raidos etapai.

Ricoeuro filosofinis mąstymas susiliečia su labai įvairiais XX amžiaus mąstymo stiliais, kuriam laikui įgydamas jų bruožų. Ricoeuras yra diskutavęs su fenomenologija, hermeneutika, ideologijos kritika, analitine ir kitomis filosofijomis, Emmanuelio Levino kitybės apmąstymu. Jo filosofinė veikla ribojasi su mitologija, psichoanalize, struktūralizmu, diskurso semiotika, metaforos teorija, bibline hermeneutika. Keletą jo daugeriopos kūrybos briaunų pabandyta nušviesti šioje straipsnių rinktinėje.

A L K – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.

A T V I R O S   L I E T U V O S   K N Y G A

ISSN 1392-1673
ISBN9986-403-74-X



Rekomenduojama
kaina 13 Lt